﴿ الجزء الثانى ﴾

(من)

تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام لأ[illegible]
المحققين فخر الملة والدين مرجع أفاضل علماء[illegible]
عبد القادر السنندجى الكردستا[illegible]

مع حاشية المحاكمات لاخيه المحقق الربانى مولانا الشيخ
محمد وسيم الكردستانى وحواش متفرقة لبعض الافاضل

كل من أراد هذا الكتاب وشرح تحرير الاصول لابن الهمام مع شرح الاسنوى على منهاج الاصول للبيضاوى وشرح كشف الاسرار للنسفى مع نور الانوار وقمر الاقمار كلاهما على المنار وشرح المسايرة للكمال بن الهمام وكتاب سيبويه مع شواهد الاعلم وشروح التلخيص وهى عروس الافراح لابن السبكى ومواهب الفتاح لابن يعقوب والايضاح للمصنف وحاشية الدسوقى على شرح السعد كلها على التلخيص بحيث لو طالعت سطرا من متن التلخيص ترى فى صحيفته هذه المواد كلها مفصولة بجداول (وكل ما ذكر طبع بالمطبعة الاميريه) فليخابر بشأنها حضرة الشيخ فرج الله زكى الكردستانى المريوانى بالازهر الشريف بمصر القاهرة

طبعت بهمة حضرة ذى الهمة العلية الشيخ فرج الله زكى الكردستانى المريوانى وكيل الشركة الخيريه لنشر الكتب العالية الاسلاميه بالمطبعة الكبرى الاميريه ببولاق مصر المحمية سنة ١٣١٩ هـ

(بالقسم الادبى)



بسم الله الرحمن الرحيم

(الباب الرابع) فى الجواهر

قدسبق تفسير (الجوهر) وأما تقسيمه فقال المتكلمون (ان انقسم فجسم والافجوهرفرد و) الحكماء (قالواالجوهران كان قابلاللابعاد) الثلاثة الطول والعرض والعمق (فجسم والا) يكن قابلالها (فامجزءله) أى للجسم أوللقابل (بالفعل) البتة (فصورة أو) جزءله (بالقوة) فى الجملة (فمادة وإما خارج) عنه (يتعلق به) و يتصرف فيه بالتحريك (فنفس والا) يتعلق به (فعقل)

(قوله ان كان قابلا للابعاد) المراد بقبوله لها اتصافه بها حقيقة ولااتصاف بها حقيقة الا للمركب من الجزأين الآتيين وهو الجسم ليس الا وأما القبول بمعنى الانفعال فهو للحالة ليس الا اه منه

(قوله أى للجسم أو للقابل الخ) ان قيل قد تقرر عندهم أن الجوهر القابل هو الهيولى لاغير فان الصورة ليست مبدأ الامكان والقبول بل هى مبدأ الحصول والفعل ولذا نقل عن الامام انه قال تعريف الجسم بالقابل للابعاد منقوض بالهيولى فحينئذ لايصح القول بكون الصورة جزأ من القابل لاستلزامه القول بكون الصورة جزأ من

(فصل) قال فى شرح المقاصد لا نزاع فى أن لفظ الجسم فى لغة العرب وكذا ما يرادفه فى سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع فى تحقيق ماهيته (فالجسم) كما علم من تقسيم الجوهر (عندنا) معاشر الاشاعرة (الجوهر القابل للانقسام) من غير تقييد بالابعاد الثلاثة (فيتناول المؤلف من جزأين) أى جوهرين فردين (فصاعدا) أما (عند المعتزلة) فهو (ماله عرض وعمق وطول) أى ما يعرض له ثلاث فلا ينتقض بالجسم التعليمى فانه على تقدير ثبوته هذه الابعاد أجزاؤه لا أعراضه (فيخرج ما يكون تركب أجزائه على سمت أو سمتين فقط و) كذا (ما يكون عددها أقل من أدنى ما يتركب منه الجسم أعنى) بأدنى ما يتركب منه (ثمانية) كما قال به الجبائى بأن يوضع جزآن فيحصل الطول وآخران على جنبيهما فيحصل العرض وأربعة أخرى فوقها فيحصل العمق (أو ستة) كما قال العلاف بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة فتحصل الابعاد الثلاثة (أو أربعة) وهو الاقرب لامكان أن تحصل الابعاد الثلاثة منها بأن يوضع جزآن وبجنب أحدهما ثالث وفوقه رابع وعلى جميع التقادير فالمركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم بل يكون خطا لانقسامه فى جهة أو سطحا لانقسامه فى جهتين فهما واسطتان

الهيولى وهو باطل وكذا لا يجوز القول بكون الهيولى جزأ من القابل لاستلزامه القول بكون الهيولى جزأ من نفسها وهو أيضا باطل ضرورة أجيب بأن القبول الذى اختصت به الهيولى هو قبول الصور لا الاعراض من الكميات والكيفيات ونحوها كيف وقد صرحوا بانه لاحظ للهيولى من المقدار وانما ذات الصورة فلها الامتداد الجوهرى الذى به قبول الامتدادات العرضية أقول هذا الجواب انما يدفع انتقاض التعريف المذكور بالهيولى ولا يصح جعل الهيولى والصورة جزئين من القابل للابعاد لما تقرر آنفا أن القابل لها هو الصورة فالجعل المذكور يستلزم جعل الهيولى جزأ من الصورة والصورة جزأ من نفسها وهذا أيضا باطل كعكسه السابق وأيضا حينئذ

عنـدهم داخلتان فى الجسم عنـدنا (وعنـد الفلاسفة) الجسم (هو الجوهر الذى يمكن أن يفرض فيـه الابعـاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم) والتقيـيد بالامكان لان الابعاد المتقاطعة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما فى الكرة واذا كانت موجودة فيه كما فى المكعب فليست جسمية باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسميه ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج من كونه جسما بعدم فرض الابعاد ولكن الظاهر أنه يكفى امكان الابعاد من غير حاجـة الى اعتبار الفرض (ولهـم تردد فى أن هـذا) التعريف (حـد أو رسم) وفى شرح المقاصـد أن الظاهر أنه رسم

ينتقض تعريف الجسم المذكور بالصورة كما فى شرح المقاصد فالحق ان الصورة أيضا ليست قابلة للابعاد وانما هى واسطة فى قبول الجسم لها كما يصرح به ادخال الباء عليها فى قولهـم الصورة جوهر امتـدادى بها قبول الانقسام والابعاد على ماسـيأتى فحينئذ لا اشـكال أصـلا فاحفظه فانه من بداءتنا ولعل الشارح « مد ظـله » لجميع ماذكر رجع عود الضمير الى الجسم حيث قدمه مع انه خلاف السوق فتبصر (قوله والتقييد بالامكان الخ) قال فى شرح المقاصد ماحاصله ان التعريف الذى ذكره قدماء الفلاسفة للجسم لما كان بظاهره دالا على ان المعتـبر فى الجسمية هو وجود الابعاد بالفـعل وليس كـذلك غـيره المتأخرون الى الجوهر الذى يمكن أن يفرض فيـه الخ دفعا لذلك ثم قال وانما اعتـبر الفرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار ماله من الابعاد بالفـعل لانها مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما فى الشمعة اه وحينئذ لايخلو من أن يكون الدافع لما يرد على تعريف القدماء هو قيد الامكان أوقيـد الفرض وأياما كان يلزم اسـتدراك الآخر لـكن الظاهر من كلام المصـنف فى ذلك الشرح آخرا حيث قال والظاهر انه يكفى ذكر الامكان والقابليـة ولا حاجـة الى اعتبار الفرض اه أنه جعـل الدافع قيد الامكان فافهم وأما الشارح « مد ظله » ففى كلامه اضطراب فان بيانه لفائدة قيـد لامكان يدل على انه لو لم يقيـد التعريف به لدل على ان المعتـبر فى الجسمية هو وجود

بالخاصة المركبة اذعلى تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد أعم من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على أن المركب من أمرين بينهما عموم من وجه ماهية اعتبارية (ثم انقسامات الجسم البسيط) الذى لا يتألف من أجسام مختلفة الطبائع

(قوله اذ على تقدير جنسية الخ) قال الامام الجوهر ليس جنسا له لانه مفسر بالموجود لافى موضوع والوجود زائد على الماهية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدمى وأجيب بأن الموجود لافى موضوع رسم للجوهر لان الاجناس العالية لاتحد اه منه مد ظله

الابعاد فيه بالفعل وليس كذلك اذ هذا التعريف مع عدم التقييد به انما يدل على ان المعتبر فى الجسم هو فرض الابعاد فيه لاوجودها كما هو ظاهر فان قيل لعله أراد بقوله ربما لم تكن الخ أنه ربما لم تكن مفروضة قلت مع انه خلاف الظاهر يتحد هذا البيان بقوله واكتفى بامكان الخ فيكون تكرارا محضا وايضا لما بين فائدة قيد الامكان كان ينبغى أن يبين فائدة قيد الفرض أيضا ليحسن الاستدراك بقوله لكن الظاهر انه يكفى الخ فتأمل ان قيل لعل فى قوله واكتفى بامكان الخ ايماء الى بيان فائدة قيد الفرض قلت لابل هو كما ترى بيان لفائدة الامكان ههنا غايته مع اضافته الى قيد الفرض وبالجملة لافائدة لقوله واكتفى الخ سوى منافرته لسابق كلامه فالاولى بل الصحيح أن يقول بدل قوله والتقييد بالامكان الخ والتقييد بالفرض الخ ليستقيم الكلام ويلتئم البدء بالختام وتظهر فائدة القيدين حسب المرام لكن الظاهر حينئذ اسقاط قوله لكن الظاهر الخ فانه انما يلائم صنيع المصنف فى شرح المقاصد كما نقلناه وصنيع الشارح « مد ظله » ثم ان التقييد بالتقاطع على زوايا قوائم انما هو لبيان أن المعتبر فى الجسمية هو قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا لها بوجه آخر (قوله أعم من وجه الخ) كتب فى الحاشية لصدقه على الجسم التعليمى لكن ذلك ممنوع لان الجسم التعليمى نفس الابعاد لاقابل لها اه فافهم (قوله ماهية اعتبارية الخ) وأيضا تحصل الحقيقة الجسمية للابعاد

أى الانقسامات الممكنة له (حاصلة بالفعل عندنا) وينتهى الى جزء لا يتجزأ (خلافا للفلاسفة) فالانقسامات الممكنة له ليست حاصلة بالفعل عندهم ولا ينتهى هو الى حد لا يبقى له قبول الانقسام (و) هم فرقتان (جمهورهم على انه مركب من مادة) تسمى بالهيولى (بها الانقسام و) من (صورة) حالة فيها (عليها تتبدل الامتدادات

(قوله قبول الانقسام) أى الوهمى والا فعندهم أيضا ينتهى الى مالا يقبل الانقسام الفعلى اه منه (قوله على أنه مركب الخ) لان فى الجسم أثرين الفعل والقبول فلابد أن يكون مركبا من جزأين يكون بأحدهما فاعلا وبالآخر قابلا اه منه

المفروضة غير معقول وكذا تركب الجسم كما قالوا من الهيولى والصورة لا من الجوهر وقابل الابعاد فليتأمل * ثم اعلم أنهم فرقوا بين البعد والمقدار بكون البعد أعم مطلقا من المقدار حيث نقلوا عن ابن سينا ماحاصله ان البعد هو مايكون بين نهايتين غير متلاقيتين سواء بينهما انتقال أولا والمقدار هو مايكون بينهما مع الاتصال فالجسم الذى لا اتصال فى داخله بالفعل اذا فرض فيه نقطتان متقابلتان كان بينهما بعد خطى يسمى طولا لا مقدارا هو الخط واذا فرض فيه خطان متقابلان كان بينهما بعد سطحى يسمى عرضا لا مقدارا هو السطح والجسم الذى فى داخله اتصال بالفعل كما أن مابين النقطتين أو الخطين المفروضين فيه يسمى مقدارا خطا أو سطحا يسمى بعدا أيضا (قوله ليست حاصلة بالفعل الخ) والذى ذكر فى ضبط المذاهب المشهورة فى الجسم هو أن الكل متفقون على انه قابل للانقسام الى أجزاء خارجية وحينئذ لا يخلو اما أن يكون جميع انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل أولا وعلى التقديرين اما أن تكون متناهية أولا فالاول مذهب المتكلمين والثانى مذهب النظام وسيشير اليه والثالث مذهب محمد الشهرستانى والرابع أعنى مالا يكون جميعها حاصلة بالفعل وتكون غير متناهية اما أن يكون بعضها حاصلة بالفعل وهو مذهب دعقراطيس حيث ذهب الى أنه متألف من أجسام صغار صلبة تقبل القسمة الوهمية لا الى نهاية وسيأتى واما أن لا يكون شئ منها حاصلا بالفعل وحينئذ اما أن يقال متركبة مما

الفرضية) أى الابعاد المفروضة فيه (وبعضهم على أنه بسيط فى نفسه) ليس فيه تعدد أجزاء أصلا (كما هو عند الحس) وانما يقبل الانقسام بذاته (لنا) معاشر المتكلمين طريقان أحدهما اثبات أن قبول الانقسام يستلزم حصوله تقريره ان كل جسم فهو قابل للانقسام اتفاقا وكل ما هو كذلك فانقسامه حاصل بالفعل لوجهين الاول (أن القابل للقسمة) لو لم يكن منقسما بالفعل لكان واحدا فى نفسه و (لو كان واحدا فى نفسه (لكانت الوحدة) على تقدير ورود القسمة عليه (منقسمة) أيضا لانها عارضة له حالة فيه وانقسام المحل يوجب انقسام الحال لان الحال فى أحد الجزأين غير الحال فى الآخر فلم تكن الوحدة وحدة هذا خلف وأجيب بأن هذا انما يتم لو كانت الوحدة صفة حقيقية سارية فى محلها لكنها اعتبارية متعلقة بمجموع المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة (و) الثانى أن القابل للقسمة لو كان واحدا لكان (التفريق) الوارد عليه (اعداما له) وايجاد الغيره

(قوله أى الابعاد المفروضة) وانما وصفها بالمفروضية لما مر من أن الابعاد الثلاثة لا يلزم وجودها بالفعل فيه اه منه

ينتزع منه الاجزاء العقلية أعنى الهيولى والصورة فهو مذهب الحكماء المشائين أو يمنع التعدد والتركب فيه مطلقا كما يأتى قريبا فهو مذهب الاشراقيين وأما ما نسب الى البعض من تركب الجسم من الاعراض فليس بمرضى كذا قيل (قوله ليس فيه تعدد أصلا الخ) أى لا من الجواهر الفردة ولا من الاجسام الصغار الصلبة ولا من الهيولى والصورة (قوله انما يقبل الانقسام بذاته الخ) بخلاف مذهب المشائين فان قبول الجسم للانقسام عندهم من جهة تركبه من الهيولى والصورة فتدبر (قوله لانها عارضة الخ) ضرورة أنها ليست نفسه ولا جزأ منه (قوله صفة حقيقية سارية الخ) يعنى لا نسلم أنها صفة حقيقية بل هى من الاعتبارات العقلية ولو سلم كونها حقيقية فلا نسلم أنها من الاعراض السارية فى المحل حتى تنقسم بانقسامه لم لا يجوز أن تكون صفة واحدة قائمة بالمجموع من حيث هو بحيث لو انتفى ذلك المجموع انتفت تلك

لان التفريق حينئذ إعدام لهوية وإحداث لهويتين لم تكونا فى تلك الهوية والا كان منقسما بالفعل والمفروض خلافه واللازم باطل لانه يوجب أن يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداماله وايجاد البحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه وأجيب بأنه إن أريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلا خفاء فى انعدامه عند عروض الانفصال وان أريد ذلك الماء بدون اعتبار الاتصال فليس فى شق زوال بحر واحداث بحرين والطريق الثانى أن يبين تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ من غير استعانة بأن كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل (و) ذلك بوجوه الاول انه لولا انتهاؤه الى الاجزاء الغير القابلة للانقسام بل كان قابلا له الى غير النهاية (لما كان الجبل أعظم من الخردلة لكونهما غير متناهي الاجزاء) لقبولهما الانقسام الى غير النهاية بلا فضل لاحدهما

الصفة لا أنها بقيت وانقسمت (قوله وأجيب بأنه أن أريد الخ) والحاصل أنه ان أريد بالبحر الماء مع صفة الاتصالية التى بها كان واحدا فلا خفاء فى انعدامه ضرورة انعدام وحدته القائمة بالمجموع من حيث هو وماتنفيه بداهة العقل هو انعدام الماء المعروض بذاته لامن حيث تلك الصفة العارضة له فانه لاتنكره بداهة العقل بل تثبته وان أريد الماء وحده فلا نسلم ان فى شق البعوض له زواله بل هو باق ولا يخالف بداهة العقل فان قيل قد ينقل الكلام الى محل الصورة الاتصالية بأن يقال ان ذلك المحل وهى المادة لايخلو من أن يكون متعددا أو واحدا فان كان الاول فهو المقصود وان كان الثانى فلا يخلو من أن يبقى بعد الانقسام واحدا فظاهر البطلان أو يصير بعده متعددا فقد انعدم ولزم منه انعدام الجسم بمادته وصورته فبطلت قاعدة لزوم اجتماع القابل مع المقبول أجيب بأنه لامحيص من ذلك الا بأن يقال المادة استعداد محض فليست فى حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة كما سيأتى

وأجيب بان العظم والصغر ليس بكثرة الاجزاء وقلتها بل بحسب تفاوت الامتداد الحاصل فى الجسم (و) الثانى أنه لولا الانتهاء الى الجزء الذى لا يكون له امتداد وقبول انقسام (لما تناهى) قدر (امتداد الجسم الحاصل) حتى انه يلزم تألفه من الامتدادات غير متناهية العدد والجواب أنه ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل بل معناه أنه لا ينتهى الى حد لا يمكن فوقه آخر وأما الخارجة الى الفعل فمتناهية قطعا (و) الثالث أنه لولا الجزء فى الجسم (لما وجد الزمان) أصلا (اذ لا يوجد منه غير) الزمان (الحاضر) الذى لا ينقسم ووجود الحاضر (اللامنقسم المنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة) يستلزم وجود الجزء فيها فيلزم أن لا يوجد الحاضر أيضا بل الحركة أيضا والجواب أن الفلاسفة

(قوله ليس بكثرة الاجزاء وقلتها) فان ذلك انما يصير سبب العظم والصغر لو كانت الاجزاء حاصلة بالفعل وليس كذلك بل كل جسم بسيط بالفعل اه منه

(قوله وأجيب بأن العظم والصغر الخ) والحاصل ان ذلك انما يفيد مساواة عدد الاجزاء بأن تكون أجزاء كل منهما غير متناهية وهو لا يستلزم المساواة فى المقدار التى تنافى عظم أحدهما وصغر الآخر لم لا يجوز أن يكونا متساويين فى عدد الاجزاء بمعنى كون كل غير متناهى الاجزاء لكن متفاوتين فى المقدار ويكون العظم والصغر بينهما من جهة التفاوت ورد بأن تفاوت المقدار انما يكون بتفاوت الاجزاء بمعنى ان كل ما يكون مقداره أعظم تكون أجزاؤه أكثر فما لا تكون أجزاؤه أكثر لا يكون مقداره أعظم فالجواب المعتمد عليه من هذا الوجه أيضا هو الجواب الآتى من الوجه الثانى فتدبر (قوله والثالث انه لولا الجزء الخ) قال فى شرح المقاصد ان قيل اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب أعنى تركب الجسم منه قلنا نعم الا أنه يكفى لدفع ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه اه أقول هذا الجواب لا يجدى نفعا بالشارح « مد ظله » فانه جعل هذا الوجه أيضا داخلا فى طريق بيان تركب الجسم من الجواهر الفردة كما ترى فافهم

لا يثبتون الحاضر من الزمان كما مر ويجعلون الموجود من الحركة الحالة المتوسطة بين المبدأ والمنتهى ويجعلون حالها فى قبول الانقسام كحال الاجسام (و) لنا (أيضا) آن (النقطة طرف الخط) الموجود وطرف الموجود موجود (و) أيضا (بها تماس الكرة) الحقيقية (لسطح مستو وبها قيام الخط على الخط) والتماس والقيام بالعدم الصرف محال (فتوجد) النقطة وهى إما جوهر كما هو رأينا أو عرض وحينئذ تفتقر الى جوهر تحل فيه بالذات ان لم يجوز قيام العرض بالعرض أو بالواسطة ان جوز (ومحلها غير منقسم) لعدم انقسام الحال وأجيب بأن انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون بطريق السريان كالبياض فى الجسم والنقطة انما تحل فى الخط من حيث إنها نهاية له لا سارية فيه (ثم ان الاجزاء والانقسامات الحاصلة بالفعل (متناهية والا) تكن متناهية كما زعم النظام (لم تقع بين الطرفين) الحاصرين لان انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين محال الا أن يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكن البديهة تشهد ببطلانه (و) أيضا لو لم تكن الاجزاء متناهية (لم يصل المتحرك) فى زمان متناه (الى الغاية) لتوقفه على قطع المسافة ولا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور فى زمان متناه (ولا السريع الى البطىء) اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من أجزاء غير

(قوله لا يثبتون الحاضر كما مر الخ) وقد مر منا ان عدم الحاضرين يستلزم عدم الزمان مطلقا فتذكره وتدبر (قوله الحالة المتوسطة الخ) وقد سبق أيضا منا بحث متعلق بذلك (قوله من حيث انها نهاية الخ) وكذا الخط فى السطح والسطح فى الجسم التعليمى فالنقطة عند الحكماء غير موجودة بالفعل فى الكرة اذ لا خط فيها بالفعل لكن قال بعض المحققين والحق أن حديث الكرة والسطح قوى وتماسهما ضرورى والقول بأن موضع التماس منقسم بالفرض ضعيف لان معناه كما مر صحة فرض شئ غير شئ وهو فى النقطة محال (قوله فان تلك المسافة مركبة الخ) أقول هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية أيضا فان السريع كلما قطع

متناهية لايمكن للسريع قطعها فى زمان متناه حتى يلحق البطىء والقول بالطفرة مما تشهد البديهة ببطلانه ويمكن أن يقال كما أن المسافة المتناهية مركبة من أجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهى فيتقابل أجزاؤهما فيمكن قطعها فيه (والنافى) للجزء الذى لايتجزأ (وجوه) خمسة (الاول) أن (ما منه) أى من الجزء (الى جهة غير ما منه الى) جهة (أخرى) ضرورة فتتعدد جوانبه وأطرافه فلزم انقسامه مع فرض عدمه فاستحال وجوده (الثانى) ان (تلاقى الجزأين) المنقسم أحدهما الى الآخر (اما بالاسر) بحيث لا يزيد حيز الجزأين على حيز الجزء الواحد (فلا حجم) حاصل بانضمام الاجزاء فلا يحصل جسم (والا) يكن بالاسر بل بشىء دون شىء فيكون له طرفان فـ(انقسم) الجزء (الثالث اذا فرض) أجزاء (ثلاثة)

جزأ قطع البطىء أيضا جزأ اذ لا أقل من الجزء على هذا المقدر فافهم ثم قال فى شرح المقاصد ما حاصله ان الوجوه الثلاثة انما تنتهض على من يقول بلا تناهى الاجزاء فى كل امتداد يفرض فى الجسم وفيما بين كل طرفين من أطرافه وأما على القول بلا تناهيها فى مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف فلا (قوله والقول بالطفرة الخ) وهى أن يتحرك جسم من حد من المسافة ويحصل فى حد آخر من غير محاذاته وملاقاته لما بينهما أى يقطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة أجزائه ويؤول معناها الى قطع المسافة من غير حركة فيها وبطلانه ضرورى كالتداخل ثم أقول التداخل على فرض صحته كما يصلح جوابا عن الوجه الاول يصلح جوابا عن هذا الوجه الاخير أيضا فما وجه تركهم للتمسك به هنا وتشبثهم بالطفرة قلت لانه اذا قيل بالتداخل فى السريع يلزم القول به فى البطىء أيضا اذ القول بالتداخل فى أحدهما دون الآخر تحكم وحينئذ لايجدى التمسك به فى هذا الوجه بخلاف الطفرة فانها على فرض صحتها تكون السرعة مرجحة للقول بها دون البطء فلا يلزم التحكم فى التمسك بها كما لايخفى وأما عدم ذكر التمسك بالتداخل فى الوجه الثانى فلا أرى له وجها فليتأمل (قوله خمسة) لايخفى أن بعضها وان دل على نفى الجزء مطلقا لكن بعضها انما

وتماست على الترتيب (فالوسط ان منع الطرفين عن التلاقى) فبا به يماس أحد الطرفين غير ما به يماس الآخر (انقسم) الجزء المتوسط مع فرض عدم انقسامه (والا) يمنعهما عنه (فلا حجم) ولا مقدار حاصل (الرابع) انه (اذا وقع جزء على ملتقى جزأين) آخرين (انقسمت الثلاثة) لان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون بالبعض أى يكون شئ منه مماسا لشئ من هذا وشئ آخر منه مماسا الشئ من ذاك اذ لو ماس أحدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى والجواب أن مبنى هذه الوجوه على أن تعدد جهات الشئ يستلزم الانقسام فى ذاته وهو ممنوع لجواز أن يكون لشئ واحد غير منقسم فى ذاته أطراف هى انقطاعات له (الخامس) من الوجوه ما ينبنى على أن يكون تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء بتخلل السكنات فيكون التزاميا وهو أنه على تقدير تركب الجسم من أجزاء لا تجزأ (يلزم التفكيك

يدل على نفيه من حيث تركب الجسم منه فتبصر (قوله أطراف هى انقطاعات له الخ) قال فى الحاشية لا اجزاء ولا أعراض موجودة فيه انتهى أقول لا يخفى ضعف هذا الجواب فان اعتبار الامور المتعددة العدمية فى شئ واحد وان كان ممكنا وغير مستلزم لانقسام ذلك الشئ لكنه لا يجدى هنا فانها فى الجزء لا تخلو اما أن تكون أعداما وانقطاعات لامور حقيقية متمايزة فى الجزء فيلزم انقسامه وهو خلاف المفروض واما أن تكون اعداما لأمور اعتبارية فيه غير متمايزة فى الواقع فلا يتصور وقوعه فى نفس الامر على ملتقى الجزأين كما هو ظاهر فالحق أن تعدد الانقطاعات فى الجزء وان كانت عدمية مستلزم لتعدد المقطعات فيه فى الواقع فتدبره (قوله ينبنى على ان تفاوت الحركتين الخ) أقول الظاهر ان المراد من جعل هذا الوجه مبنيا على أن تفاوت الحركتين ليس لتخلل السكنات هو أن الوجه لا يتم الا اذا ثبت هذه المقدمة كما أن المراد من جعل الوجوه السابقة مبنية على مقدمة استلزام تعدد جهات الشئ لانقسامه فى ذاته هو ذلك ولذا أجاب آنفا عن تلك الوجوه بمنع تلك المقدمة وأنت خبير بأن الشارح « مد ظله » وان تبع فى ذلك كله

فى كل جسم) تحرك و (قطع البعض منه جزأ) من المسافة (أو أكثر) من جزء ووقف البعض منـه (كطوق فى حجر الرحى) فانه ان تحركت الدائرة العظيمـة منـه وقطعت جزأ من المسافة وقفت الصـغيرة اذ لو تحركت فاما أن تقطع جزأ منها أيضا

(قوله ووقف البعض منه الخ) لمانع أن يمنع الوقوف لان الحركة عنـدهم وان كانت عبارة من الحصول فى حيز بعـد الحصول فى حـيز آخر أو مجموع الحصولين لكن لا بد فيها من الانتقال من حـيز الى حـيز والانتقال يقتضى زمانا فيجوز أن يكون تفاوت حركتى الطـوقين راجعا الى ذلك لا الى وقوف أحـدهما زمان حركة الآخر اه منـه (قوله فانه ان تحركت الدائرة العظيمة منـه الخ) أقول يرد مثل هـذا على القائلين بنفى الجزء فانه لو تحركت الدائرة العظيمة فلا بد أن تكون حركتها ابتداء فى أقل ما يمكن فيه الحركة سواء زمان الحركة أو مسافتها والالم يكن ابتداء الحركة فان تحركت الصغيرة أيضا فى ذلك لزم تساوى الحركتين سرعة وبطأ والالزم الانفكاك ولا يكفى فى دفع هذا قبول الانقسام الوهمى لاستلزام وقوع الحركة الصغيرة فى أقل مما وقعت فيـه حركة العظيمة انقسام ماهو أقل ما يمكن فيـه الحركة هذا خلف اه منه مد ظله

المصنف فى شرح المقاصـد لكنه يرد أن الوجـه الخامس ليس مبنيا على أن التفاوت ليس للتخلل فان تركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزأ مسـتلزم للانفكاك عند تفاوت الحركتـين فى الصور المذكورة فى المتن سواء كان التفاوت لتخلل السكنات أولا كيف وقد سـبق الاسـتدلال بلزوم الانفكاك على بطلان كون التفاوت بسبب التخلل فمنع المقدمة المبنى عليها الوجه الخامس لايسـتلزم منع الوجه ولذا لم يكن فى وسع المتكلمين انكار لزوم الانفكاك مع قولهم بالتخلل المذكور غاية الامر أنهـم التزموا الانفكاك ومنعوا ظهور بطلانه كما صرح به فى حاشـية المكتوبة هنا حيث قال لكنه عنـد المتكلمين تخللها ويجوزون الانفكاك والالتئام بين الاجزاء اه وهـذا هو الجواب الذى سيصرح به فيما سبق اذا تقرر هذا فنقول غاية توجيه ابتناء الوجه الخامس على تلك المقدمة هو أن المراد بـ ذلك الوجه يقول لى أن تفاوت الحركتين لاسر

لزم انتفاء تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء أو أقل من جزء يلزم تجزي الجزء لثبوت ما هو أقل منه وانه خلاف المفروض فلابد من الوقوف فيلزم التفكيك مع شدة الاستحكام (وشعبتي فرجار ذي ثلاث شعب) يثبت واحدة منها ويدور ثنتان حتى ترتسمان دائرتين عظيمة وصغيرة والانفكاك بين الشعبتين مع عدم التناثر والتساقط ظاهر البطلان (وعقب الانسان) عطف على طوقي (مع سائر أطرافه حين يدور على نفسه) فانه يرتسم حينئذ بعقبه دائرة صغيرة وباطرافه أخرى أكبر منها وهما متلازمتان لانه اذا تحرك العقب لم تقف الاطراف وبالعكس والالزم تقطع ذلك الانسان وبطلانه ظاهر كيف والتفرق يوجب الالم والجواب عنه ما سبق (و) قد علم مما ذكر أن (المعترض مستظهر من الجانبين) فلا تغفل (قالوا) أي الجمهور من الفلاسفة (اذا لم يكن اتصال الجسم باجتماع الاجزاء) الفردة (و) لا (انفصاله بافتراقها) بل كان واحدا في نفسه كما هو عند الحس (فله هوية امتدادية) هي أول ما يدرك من الجسم (لا تنتفي) تلك الهوية (بتبدل المقادير) المختلفة التي من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدورة وتارة مكعبة وتارة صفيحة رقيقة مع بقاء

ثتحلل ويستلزمه لأنه متوقف عليها بالمعنى المراد الذي سبق فانه بالعكس كما مر لكن الاولى في العبارة حينئذ أن يقال بدل ما يبتنى على الخ ما ينبيء عن أن تفاوت الخ فتأمله (قوله مع شدة الاستحكام الخ) قد يقال غاية هذا أن يكون مستبعدا لا مستحيلا كما سبق (قوله مع عدم التناثر الخ) قد يقال ان أريد بالتناثر ما يتراءى ظاهرا فلا نسلم ان الانفكاك يستلزمه وانه مع عدمه ظاهر البطلان وان أريد به مالا يحس به فلا نسلم ان الانفكاك اللازم لا يكون معه لم لا يجوز أن يكون الالتئام متجددا بتجدد الامثال مستمرا بحيث لا يحس بالانفكاك كما يقال ذلك في تجدد الاعراض (قوله والتفرق يوجب الالم الخ) قد يقال التفرق انما يوجب الالم لو لم يكن معه التئام متجدد مستمر لكن الكل ضعيف فتدبر (قوله بل كان واحدا في نفسه الخ) أي غير مركب من الاجزاء الفردة كما هو عند المتكلمين ولا الصغار الصلبة كما هو عند ديمقراطيس (قوله هي أول ما يدرك من الجسم الخ)

تلك الهوية (و) اذا كانت كذلك فهى غير المقادير بل (هى الجوهر الذى شأنه الاتصال وفرض الابعاد) الثلاثة (فيه وتسمى صورة وهى لاتبقى بعينها مع الانفصال) لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال (بل) تنعدم و (تزول الى هويتين) أخريين

(قوله الى هويتين أخريين الخ) اى المطلقة دون المختلفة الحاصلة بتبدل المقادير فانها من أوصاف الجسم كما مر اه منه مدظله

بحيث لايعقل الجسم بدون تعقلها بل ربما لايعقل من الجسم فى بادى النظر سواها وهم يسمون تلك الهوية الامتدادية بالمتصل أى الجوهر الذى شأنه الاتصال ويعنون بالاتصال الذى هو شأن ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة وقد يطلقون لفظ الاتصال على نفس ذلك الجوهر أيضاً فان قيل هذه الهوية بمعنى الجوهر الامتدادى الذى يسمونه بالصورة الجسمية مما أنكره المتكلمون والفلاسفة الاشراقيون فكيف يصح دعوى انها أول مايدرك من الجسم أجيب بأنه لانزاع بينهم فى ثبوت جوهر شأنه الاتصال والامتداد وانه مدرك الحواس ولو بواسطة مايقوم به من الاعراض انما النزاع فى أنه هل فى نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس أولا كما هو عند المتكلمين وعلى الاول هل هو تمام الجسم كما هو عند الاشراقيين أوهو جزء الجسم ومفتقر الى جزء آخر يتواردعليه الاتصال والانفصال كما هو عند المشائين وأما التى ينكرها المتكلمون وبعض من الفلاسفة فهى الامتدادات العرضية التى هى المقادير فانها أمور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات عندهم كما مر (قوله لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال الخ) وههنا بحث طويل وهو ان زوال الهوية الاتصالية التى هى جزء الجسم عند الانفصال ينافى كون الجسم قابلا للانفصال والاتصال ضرورة ان الجسم ينعدم بانعدام جزئه الذى هو الاتصال واذا انعدم فكيف يكون قابلا للانفصال والقابل يجب أن يبقى مع المقبول لايقال قد سبق ان الاتصال قد يطلق على الجوهر الامتدادى وهو الجزء للجسم فليس بزائل عند الانفصال وعلى العرض الذى هو شأن ذلك الجوهر وهو الذى زائل عن الجسم عنده فليس بجزء منه

(اتصاليتين فلابد من أمر) آخر وراء تلك الهوية (قابل للاتصال) تارة (والانفصال) أخرى (باق فى الحالتين) لان القابل يبقى مع المقبول (وهو المسمى بالهيولى) وهو ليس فى نفسه بواحد ولا متصل بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وكثرته وانفصاليته بطريان الانفصال عليه فهو قبل ورود الانفصال واحد متصل بالصورة الواحدة الحالة فيه و بعده متكثر بالصور المتعددة الحالة فيه (والآخرون) منهم (على أن الامر القابل للاتصال والانفصال هو الجسم نفسه) وهو بسيط فى نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه أصلا لا من أجزاء لا تتجزأ ولا

لانا نقول الاتصال الذى يزول بطريان الانفصال اما أن يكون هو الاول الجوهرى لا يكون القابل للانفصال هو الجسم لانعدام الجسم حينئذ بانعدامه لانه جزء واما أن يكون هو الثانى العرضى لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كون الجسم قابلا بذاته للانفصال فلم يفتقر فى ذلك الى الهيولى كما زعموا فان قيل الاتصال الثانى وان كان عرضيا لكنه لازم للجسم فزواله بزواله فلما يعود المحذور الاول أعنى امتناع كون الجسم قابلا للانفصال على انا نقول الزائل هو امتداد مخصوص وهو ليس بلازم للجسم واللازم هو امتداد ما وهو ليس بزائل لا يقال اذا تم هذا فى الامتداد العرضى فكذلك يتم مثله فى الامتداد الجوهرى لانا نقول هذا لا يضر بما نحن بصدده لانهم أيضا لا يعنون بالهيولى الامايزول عنه خصوص امتداد جوهرى ويطرأ عليه عند الانفصال خصوصيان آخران فحينئذ نقول اذا كفى فى جزئية هذا الامتداد للجسم بقاؤه ولو فى ضمن أى فرد كان لم يمتنع كون ذلك الامتداد قابلا بنفسه للانفصال فلا افتقار الى الهيولى وعاد المحذور لا آخر فالجواب عن أصل البحث هو أنهم لا يعنون بقبول الجسم للانفصال أنه بعينه وبجميع أجزائه مع بقائها قابل له بل أرادوا أن فيه جزءا باقيا بعينه عنده هو القابل بالحقيقة للانفصال والاتصال المتقابلين هذا حاصل ما يستفاد من كلام بعض المحققين و بعد فيه تأمل فليتأمل فانه مهم (قوله من أمر آخر وراء تلك الهوية الخ) ههنا اشكال مشهور وهو ان المطلوب ههنا بيان ثبوت الهيولى والمادة لكل

من الصورة والهيولى (وما يطرأ عليه من الاتصال والانفصال أعراض) وليس الاتصال امتدادا جوهريا جزأ من الجسم لان الامتداد طبيعة واحدة تمتنع كون بعض أفراده جوهرا والبعض عرضا بل هو ما يقابل الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضة بعضها بالبعض وهو عرض والباقى هو الجسم نفسه (وما يتوهم من الامتداد الباقى) عند تبدل الابعاد (هو نفس المقدار) ومطلق الامتداد العرضى (المستحفظ) الباقى (بتعاقب الخصوصيات) كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بأنه عارض فالمتصل فى ذاته انما هو الجسم التعليمى وهو الذى ينعدم ويحدث

جسم وهذا الدليل لو تم لا يتم الا فى الجسم الذى يطرأ عليه الانفصال والخرق وأما ما يمتنع عليه ذلك كالفلك فلا اذ قبول الانقسام الوهمى لا يستدعى قابلا فى الخارج وأجيب بأن الامتداد الجوهرى طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل الانفصال الانفكاكى مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها من غير اعتبار الامور الخارجية فكذا فيما لا يقبله لان لازم الماهية لا ينفك ولا يتخلف وأيضا فى كلام بعض المحققين ما يشعر بأن قبول الانفصال الوهمى كاف فى ثبوت الهيولى وما يقال من أن الانفصال الوهمى انما يرفع الاتصال فى الوهم دون الخارج وهذا لا يوجب ثبوت الهيولى فى الخارج مدفوع بأن معنى الانفصال الوهمى كما سبق هو أن يكون الجسم بحيث يصح الحكم بأن فيه شيأ غير شئ وجزأ غير جزء وهذا ليس من الاحكام الكاذبة للوهم بل من الاحكام الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء فى نفس الامر وهو معنى امكان الانفصال الخارجى والحاصل أن القسمة الوهمية وان لم تستلزم القسمة الانفكاكية لكن تستلزم امكانها وهو يستلزم ثبوت المادة فى نفس الامر (قوله وليس الاتصال امتدادا جوهريا الخ) تحرير هذا على وجه لا ينافى ما سبق من انهم لا نزاع لهم فى وجود جوهر ممتد ان ههنا أن الاشراقيين قائلون بأن الجسم متصل واحد هو نفس ذلك الجوهر الممتد ولا يتبدل بتبدل المقادير

وأما الطبيعي فهو ليس بمتصل في ذاته ولا منفصل

(فصـــل) في أحكام الجزء (اختلف القائلون بالجزء) الذي لا يتجزأ (في أنه هل يقبـل الحياة وتوابعها) من الاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشـعري وجماعة من قدماء المعتزلة وأنكره المتأخرون منهـم وهي مسئلة

العرضية وانما تتبدل آحاد المقادير في الجهات فيزيد الطول مثـلا على ما كان وينقص العرض وبالعكس وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بالمعـنى الجوهري بل بالمعنى المقـداري فلا يمتنع قبوله اياه مع بقائه بنفســه ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيـين المذكورين والاجسام المتشاركة في الجسميـة انما هي مختلفـة في المقادير المخصوصـة التي بازاء الجسميات المخصوصـة لا في المقـدار المطلق الذي بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله الهيئات المتبدلة عليـه يسمى عنـدهم بالهيولى وتلك الهيئات المتواردة عليه بالصورة واعترضوا على الحجـة المذكورة على تركب الجسم بانه ان اريد بالاتصال الجوهر الممتد القابل للابعاد فلا نســلم أنه جزء الجسم بل هو نفسه وان أريد به مايفهمه العقلاء من هذا اللفظ فلانسلم أنه جوهر بل هو عرض والحاصل انا لا نسـلم ان الاتصال بالمعـنى المتعارف الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه هو جوهر وجزء من الجسم بل هو أمر لا قوام له بذاته ولو أريد منه الغـير المتعارف أعني الجوهر الذي شأنه الامتـداد وفرض الابعاد فيه فلا نسلم انه غـير الجسم بل هو نفسـه وأيضا الامتـداد طبيعـة واحـدة يمتنع كون بعض افـراده جوهرا والبعض الآخر عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نسلم ان في الجسم جوهرا امتداديا هو غيره فتفطنـه فانه يجمع به جواب الكلام (قوله وأما الطبيعي فهو ليس بمتصل الخ) فهو عندهم بمنزلة الهيولى عند المشائين والتعليمي بمنزلة الصورة عنـدهم ثم اعـلم ان القائلين بالهيولى والصورة قائلون بامتناع وجود كل منهـما بدون الآخر وبينوه على وجه لا يوجب الدور فقالوا ان الهيولى تحتاج في بقائها الى الصورة لا بعينها بل محفوظة بصور متواردة وكذا الصورة تحتاج في تشخصها الى الهيولى العينية التي هي محلها لما أن تشخصها انما يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض وليست الصورة علة

كون الحياة مشروطة بالبنيـة (و) فى أنه (هـل يمكن وقوع جزء على مفصـل الجزأين) فأنكره الاشـعرى لاسـتلزامه الانقسام كما مر وجوّزه أبو هاشم وعبـد الجبار (و) فى أنه (هل يمكن جعـل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة) فجوّزه إمام الحرمين وأنكره الاشعرى لانه على تقدير جعله دائرة إما أن تتلاقى ظواهر أجزائه كبواطنها فيلزم مساواة باطن الدائرة مع ظاهرها أولا فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب الغـير المتلاقيـة فعليـه امكان الدائرة ينـافى وجود الجزء (و) فى أنه (هـل له شكل) فأنكره الاشـعرى وأثبتـه أكثر المعتزلة لكن قال فى شرح المقاصد هـذا ما ذكره الامام ونقل الآمدى اتفاق الكل على نفيـه لاقتضاء الشكل محيطا ومحاطا وأما الخـلاف فى أنه يشبه شيأ من الاشكال فقال القاضى لا لأن ما لا شكل له كيف يشاكل غـيره وقال غـيره نعم (فاختلف المثبتون فقيـل

للهيولى لكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا الهيولى علة للصورة لما تقرر عنـدهم من أن القابل لا يكون فاعـلا ثم قال فى شرح المقاصد ما حاصله ان الحق هو أن بيان الهيولى والصورة وامتناع كل بدون الآخر وامتناع علية كل للآخر على وجه يندفع عنه الاشكالات عسير جـدا والمتأخرون بذلوا فيه الجهـد وبلغوا مداه ولو علمنا فيه خيرا لأوردناه اه (قوله وأما الخلاف الخ) وعبارة شرح المقاصد فى نسخته التى فى نظرنا بأما الشرطية كما نقله الشارح « مد ظله » منه هنا لكن الظاهر أنه من تحريف النساخ والاصـل انما الخلاف الخ بكلمة الحصر والمعنى اتفقوا على نفى الشكل من الجزء ولم يختلفوا فيـه انما اختـلاف فى أن الجزء هل يشبه شكلا من الاشكال أولا (قوله لان ما لا شكل له لا يشاكل الخ) هذا التعليـل من زيادة الشارح مد ظله وليس مذكورا فى المنقول منه فتدبر (قوله وقال غيره نعم الخ) أى يشبه شكلا من الاشكال وغاية ما يوجه به هـذا القول هو ان الشكل كما مر هيئـة احاطة حد أو حدود بالجسم والجزء يمتنع أن يكون له شكل بهـذا المعنى لاستلزامه الاحاطة المقتضية للانقسام نعم الجزء هو نفس الحد الجوهرى الذى ينتهى اليه المتناهى

شكله يشبه الكرة) اذ لا تختلف جوانبه كما أن الكرة كذلك ولو كان مشابها المضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما ففي هذا الكتاب اختيار لمنع اقتضاء الشكل محيطا ومحاطا خلاف ما قاله الآمدي فيما نقله (وقيل) يشبه (المثلث) لانه أبسط الاشكال المضلعة (وقيل) يشبه (المربع) أي يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج وذلك انما يتأتى اذا كان مشابها المربع لان الشكل الكرى وسائر المضلعات لا يتأتى فيها ذلك الا بفرج هذا وقد يستدل على وجوب الشكل بأنه

كما يصرح به قريبا فحينئذ الاشكال فى ان يختلف فى ان هذا الحد هل يشبه حدا من الحدود الكائنة فى الجسم أولا فتدبره فانه لاتجده لغيرنا (٣) (قوله اضطراب الخ) وذلك لان قوله يشبه الكرة يدل على أنه ليس له شكل بل يشبه الشكل وان ماقبله أعنى قوله فقيل شكله الخ وكذا ظاهر قوله فختلف المثبتون الخ يدل على ان له شكلا وهل هذا الاتناقض واضطراب (قوله بالتجوز فى الشكل الخ) يدل بظاهره على ان المراد بما قبله الذى هو منشأ الاضطراب هو قوله فقيل شكله الخ فقط فتفطن ولعل وجه التجوز هو اطلاق الشكل على الحد الذى مر آنفا لكن يبقى ركاكة اضافته الى ضمير الجزء فافهم ان قيل لم لايجوز ان يقال وجه التجوز هو أن للجزء هيئة ليست شكلا حقيقة لكن أطلق عليها لمشابهتها الشكل قلت ذلك باطل من وجهين أحدهما استلزامه انقسام الجزء والآخر أنه اذا كانت له هيئة لا معنى لمنع كونها شكلا حقيقة فليتأمل ثم أقول قول المصنف فاختلف المثبتون الخ بالفاء متفرع على قوله وهل له شكل الخ وانما يريد بذلك بيان اختلاف القائلين بأن للجزء شكلا على القول المشهور كما يصرح به لفظ المثبتين فان المراد به بعد التفريع المذكور هو مثبتو الشكل على ماينادى عليه زيادة لفظة شكله الخ والالفال واختلف المشبهون فقيل يشبه الكرة الخ بابدال الفاء واوا ولفظ المثبتين بالمشبهين على مايقتضيه الذوق وكذا باسقاط لفظة شكله لان المشبهين النافين للشكل انما يشبهون نفسه لاشكاله كما هو ظاهر والذى بعث الشارح «مدظله» الى هذا التحرير المفضى الى نسبة الاضطراب الى المتن انما هو ذكر المصنف

(٣) هنا كتب المحشى على ما ليس فى عبارة الشارح فلعلها زيادة وقعت له فى بعض النسخ كتبه مصححه

متناه ضرورة فيكون له نهاية وانما يتم لو أريد بالنهاية الانقطاع أما لو أريد بها الجزء الذى ينتهى اليه المتناهى فهو نفس النهاية لا ماله النهاية (واتفقوا على أنه لاحظ له من الطول والعرض والعمق) أى لا يتصف بشئ من ذلك والا كان منقسما ضرورة (و) على (أن طبيعة الاجزاء واحدة) وانها متماثلة (ف) اذا (اختلاف الاجسام انما هو بالاعراض) دون الماهيات (المختلفة) تلك الاعراض (بارادة القادر المختار) عندنا (وقيل) اختلاف الاعراض (باختلاف الاشكال) أى اشكال الاجسام أو الاجزاء ان كان من مثبتى الشكل للجزء من يقول باختلاف الاجزاء فى الشكل (واعلم أن فى اثبات الجزء سد طريق كثير) بالاضافة (من أصول الفلسفة) وابطال مسائلهم المبنية على اثبات الهيولى (وسهولة الامر فى كثير من القواعد الدينية) كحدوث العالم وأمر المعاد وخرق السموات

(فصل) فى أحكام الاجسام (زعمت الفلاسفة أن الاجسام أنواع مختلفة باختلاف الصور النوعية التى بها اختلاف الآثار) قالوا كما أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة أخرى جوهرية بحسبها يتنوع الجسم أنواعا وذلك لان الاجسام مختلفة فى اللوازم لقبول الانفكاك والالتئام بسهولة كما فى الماء أو عسر كما فى الحجر أو عدمه كما فى الفلكيات فلا بد من أمر ثابت لبعض دون بعض

فى شرح المقاصد اختلاف المثبتين للشكل عقب ما نقله عن الآمدى من أن الاختلاف انما هو فى التشابه فظن أنه بيان اختلاف المشبهين سيما مع ذكر لفظ يشبه وليس كذلك كما لا يخفى على من تأمل سوق عبارة المصنف هنا وفى شرح المقاصد بادنى تأمل فليراجع وليتدبر (قوله وانما يتم لو اريد بالنهاية الخ) قال فى شرح المقاصد ويجاب بأنه ان أريد بكونه متناهيا انه لا يمتد الى غير نهاية وينتهى الى جزء لاجزء وراءه فممنوع بل هو نفس النهاية أعنى الجزء الذى ينتهى اليه كل متناه الخ يعنى ان أريد بتناهى الجزء انه شئ له حد يحيط به ويقطع بذلك وكل ما هو كذلك فله

لازم لميكن استناد ماهو لازم اليه فان كان مقوما للجسم فهو المطلوب والا احتاج الى أمر آخر مختص يستند هو اليه فيتسلسل وقال الامام هذا وارد عليهم فى الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية لابد أن يكون لما يختص بها وهلم فيتسلسل أيضا (والمتكلمون على انها متماثلة) أى متحدة الحقيقة (لاتختلف الا بالعوارض المستندة الى القادر المختار) اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء وانما كانت متماثلة (لتماثل الجواهر الفردة) التى تتركب هى منها ومن اعترف

(قوله فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية الخ) ويمكن أن يقال لان الصورة النوعية ليست من الآثار المستندة الى الجسم حتى يتوقف حصولها و وجودها الى أمر فيه أو أمر مستند الى مافيه بل وجود كل صورة منها مسبوق بصورة أخرى معدة للصورة الثانية اللاحقة لاالى بداية على ماهو قاعدتهم وليس شئ منها من آثار الجسم حتى تستدعى وجود امر فيه يستند هو اليه بخلاف الآثار المستندة اليه اه منه

شكل سلمنا الكبرى ومنعنا الصغرى بسند أنه نفس النهاية أى الحد الذى ينتهى اليه المتناهى وان أريد بتناهيه انه نفس النهاية فبالعكس بسند أن الشكل عبارة عن هيئة احاطة الحد بالشئ لا عن نفس الحد ثم انظر أين هذا مما قرره الشارح مد ظله (قوله الى أمر آخر يستند هو اليه الخ) فلا بد من الانتهاء الى المقوم قطعا للتسلسل (قوله وقال الامام الخ) اشارة الى مااعترض به على الترديد المذكور بأن الصور النوعية انواع مختلفة فاختصاص كل جسم بنوع منها لا يجوز ان يكون للجسمية المشتركة ولالامر مفارق لتساوى نسبته اليها فلا بد أن يكون لامر يختص به وليس ذلك عرضا لاستلزامه الدور وتقوم الجسم بالعرض وكلاهما باطل فيلزم ان يكون جوهرا وينقل اليه الكلام ويتسلسل فان قيل لم لا يجوز أن يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام و بعض الصور النوعية قلنا لوجاز ذلك انتقض أصل الاحتجاج على اثبات الصورة النوعية كما لايخفى والحق أن اثبات الصور الجوهرية سيما النوعية عسير جدا وان الذى يعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك فى الجسمية وأما أن فى كل منهما جوهرا لا يختلف بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك

بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام جعل بعض أعراض الاجزاء داخلا فى حقيقة الاجسام ولما كانت متماثلة (فيجوز على كل مايجوز على الآخر) كخرق السماء و برودة النار ونحو ذلك لما أن الاختلاف بالعوارض المستندة الى المختار (ثم انها باقية) زمانين فأكثر (بحكم الضرورة) وبديهة العقل لا الحس فلا يرد أن شهادة الحس لا تصلح للتعويل لجواز أن يكون البقاء بتجدد الامثال كالاعراض وذلك لانا نعلم بالضرورة العقلية أن ذواتنا هى التى كانت من غير تبدل فى الذات بل ان كان ففى العوارض (وفانية بدلالة النص) كقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وكل من عليها فان الى غير ذلك (ولا يخلو كل عن شكل ل)وجوب (تناهيه) لما يجيء من استحالة لا تناهى الابعاد وكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم (ولا) يخلو كل (عن

(قوله بالجسم) والتخصيص بالجسم لان الكلام فيه اه منه

هو الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة هو الصورة النوعية التى هى غير النفس الناطقة فى الانسان مثلا فلم يثبت بعد كما صرح به بعض المحققين (قوله واختلاف الاجسام) أى بالحقيقة (قوله جعل بعض أعراض الاجزاء الخ) وأما حديث امتناع تقوم الجوهر بالعرض ففيه تفصيل يطلب فى المطولات ولعله مع تسليمه لا يضر بهذا القائل فتدبر (قوله لانا نعلم بالضرورة الخ) أقول لا فرق بين الاجسام والاعراض فى حكم العقل بعدم التبدل كما لا فرق بينهما فى حكم الحس فان تم فى احدهما تم فى الآخر والا فالفرق تحكم فليتأمل وقد سبق فى مبحث امتناع بقاء الاعراض انه ذهب بعض الى جريان دليله فى الاجسام أيضا (قوله كقوله تعالى الخ) والمراد من الفناء عند المتكلمين الانعدام بالكلية واستدل على جوازه تارة بالحدوث فان العدم السابق كاللاحق واذا جاز الاول جاز الثانى وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم بالنظر الى الذات وعلى وقوعه بالنصوص العامة مع القطع بان الهلاك والفناء فى المركبات وان جاز بانحلال التركيب وزوال الصور لكن فى البسائط واجزاء الجسم لا يتصور الا بالانعدام وأما الفناء عند

حيز) بمعنى فراغ يشغله وأما بمعنى السطح الباطن فلا يعم (بحكم الضرورة) واستناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار (ويمتنع خلوه) أى كل (عن العوارض وضدها كالحركة والسكون وكالاجتماع والافتراق) ان أراد انه يجب أن يوجد فى كل جسم

الفلاسفة فعبارة عن زوال الصور النوعية والهيئات التركيبية لاعن الانعدام بالكلية وسيرد عليك بعض شبههم مع الاجوبة (قوله بمعنى فراغ يشغله الخ) هذا عند المتكلمين وأما عند الفلاسفة فكما لم يريدوا بالحيز المكان بمعنى السطح الباطن كذلك لم يريدوه بمعنى الفراغ لما نقل عن ابن سينا أنه قال لاجسم الا وله حيز هو مكان أو وضع فتدبر (قوله بحكم الضرورة الخ) وانما يذكر هذا وأمثاله فى الاحكام العلمية مع أنه سبق ان مسائل العلم نظريات تفتقر الى تبيينة أو زيادة تحقيق أو يقع فيه خلاف من شرذمة (قوله الى القادر المختار الخ) أى عندنا معاشر المتكلمين وذهب الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا كذلك لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين وفى حيز معين وهو المعنى بكونه طبيعيا واتفقوا انه لايكون الا واحدا لوجوه منها أنها لوتعدد فعندعدم القاسر اما أن يحصل فيهما فهو محال أو فى احدهما فلا يكون الآخر طبيعيا كذا قالوا (قوله ان أراد انه يجب ان يكون فى كل جسم الخ) قال فى شرح المقاصد ماحاصله انهناك مذهبين ليسا على طرفى النقيض اذ حاصل الاول وهومذهب أكثر المتكلمين أنه يجب ان يوجد فى كل جسم أحد الضدين من كل عرض وحاصل الثانى انه يجوز ان لا يوجد فيه شئ من الاعراض اما فى الازل كما هو رأى الدهرية القائلين بأن الاجسام قديمة بذاتها محدثة بصفاتها واما فيما لا يزال كما نسب الى بعض المعتزلة فرجع الثانى الى السلب الكلى والاول الى الايجاب الكلى والاشبه هو الايجاب الجزئى بمعنى انه يجب أن يوجد فيه شئ من الاعراض اه فاقول المصنف بصدد بيان مذهب المتكلمين فى ذلك كما هو الظاهر فتمامه ونقصانه انما هو عليهم لاعلى المصنف فالترديد فى ارادة المصنف ليس على ماينبغى فافهم

شئ من العوارض فسلم لان تشخص الاجسام انما هو بالاعراض المستندة الى قدرة القادر المختار لكونها متماثلة لتماثل الجواهر المركبة هى منها كما مر وان أراد أنه يجب أن يوجد فى كل جسم أحد الضدين من كل عرض فممنوع وسند المنع ظاهر (واستدل على تناهيها) أى تناهى أبعاد الاجسام جعله من أحكام الاجسام نظرا الى أن البعد الجسمى هو المحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء (بوجوه) ثلاثة (الاول انه لو وجد بعد غير متناه لأ مكن بالضرورة أن يتحرك اليه) أى الى جهة هذا البعد (كرة) واذا تحركت اليه (فيميل) لامحالة (قطرها الموازى له) أى لذلك البعد من الموازاة (الى المسامتة) أى يصير بحيث يلاقيه (ويلزم تعين نقطة) من ذلك البعد (لأوّليتها) أى أوّلية المسامتة

(قوله من ذلك البعد الخ) لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التى بها المسامتة مع ذلك البعد والحدوث يقتضى أوليتها فى الزمان فيقتضى أوليتها فى ذلك البعد أيضا اه منه مد ظله

(قوله لان تشخص الاجسام الخ) هذا استدلال ذكره الاول على الايجاب الكلى الذى ادعاه واعترض بأنه لا يفيد العموم أعنى امتناع الجسم بدون أحد الضدين من كل عرض لان البعض كاف فى التشخص فتفطن (قوله وسند المنع ظاهر) وهو أنا نجد الجسم خاليا من جميع الالوان كالهواء فان قيل لا نسلم خلوه غايته عدم الاحساس به قلنا عدم الاحساس عما من شأنه الاحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه وقد ذكروا أسانيد أخر فلتطلب من المطولات (قوله جعله من أحكام الاجسام الخ) هذا ما ذكره المصنف فى الشرح والمقصود منه دفع ما يقال ان تناهى الابعاد ليس من خواص الاجسام اذ البعد لا ينحصر فى البعد الجسمى لان منه ما هو مجرد كما مر وأنت خبير بأن مبنى السؤال على ان المراد من أحكام الاجسام هو خواصها لا مطلق أحوالها فافهم (قوله واذا تحركت اليه الخ) وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامتة فى الكرة فى غاية الوضوح بحيث يكاد يشهد به الحس (قوله من الموازاة الخ) متعلق بيميل ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما لاالى

(لحدوثها) لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها (لكن) تعين نقطة هي أول المسامتة محال اذ (كل نقطة تفرض فالمسامتة مع مافوقها) من جانب لاتناهي البعد (قبل المسامتة معها) وذلك لان المسامتة مع أية نقطة تفرض انما تحصل بحركة وزاوية عند مركز الكرة أحد ضلعيها هو الخط الحاصل على وضع الموازاة والآخر هو الحاصل مع وضع المسامتة وكل منهما يقبل القسمة الى غير النهاية أما الحركة فظاهر عام وأما الزاوية فلأن كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولاشك ان كل واحد من النصفين زاوية كذلك فتقبل التنصيف كذلك وهكذا ثم

(قوله لحدوثها الخ) أي وجودها بعد زوال الموازاة وجودا بالفعل وليس المراد الوجود مطلقا سواء بالفعل أو بالقوة حتى يرد النقض بالخط المتناهي الذي يسامته الخط الآخر بناء على أن المسامتة آنية الحدوث فكل آن يفرض لاولها كان مسبوقا بآن آخر لان زمان وجود المسامتة قابل للقسمة الى غير النهاية اه منه

نهاية والمسامتة بخلافها (قوله لكن تعين نقطة هي أول المسامتة الخ) قيل ان المحال انما يلزم من تقدير لاتناهي البعد مع الفرض المذكور وهو لايستلزم استحالة لاتناهي البعد بجواز أن يكون المحال ناشئا من المجموع وأجيب بأنا نعلم بالضرورة امكان مافرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي كالمتناهي فاذا كان لزوم المحال مع اجتماعه مع غير المتناهي دون المتناهي علم أن منشأ لزوم المحال هو اللاتناهي فقط (قوله من جانب لاتناهي البعد الخ) فان قيل حدوث المسامتة لايقتضي الا أن يكون لها بداية بحسب الزمان فمن أين تلزم البداية بحسب المسافة أعني أول نقطة مسامتة البعد أجيب بأن لزوم ذلك من جهة أن الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة (قوله وكل منهما يقبل القسمة الخ) ان قيل عدم تعين نقطة المسامتة اذا كان مبنيا على كون الحركة والزاوية قابلتين للانقسام لاالى نهاية كان الدليل منقوضا عند فرض الحركة من الموازاة الى مسامتة البعد المتناهي أيضا وذلك لحصولهما عندها وقبولهما الانقسام الغير المتناهي أيضا قلت سلمنا ذلك لكن لزوم المحال ليس ناشئا من فرضهما مطلقا بل مع المسامتة بالنسبة اليه متناهية بالفعل بتعيين نقطة أولها كما لايخفى على الفطن وبهذا يندفع مانقل عن الامام من أن الدليل مقلوب يجري في البعد

لاشك أن حدوث نصفهما قبل حدوث كلهما وفى حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة فتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الاولى نقطة المسامتة ولا هذه لان حدوث نصف النصف قبل حدوث النصف وهكذا فلا نقطة تتعين لاولية المسامتة الوجه (الثانى) هو أن (يفرض من نقطة خطان) ينفرجان (كساقى المثلث) بحيث (يكون بعد ما بينهما بقدر امتدادهما) ويتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما (فيلزم من عدم تناهيهما عدم تناهى) بعد (ما بينهما) واللازم باطل لانه محصور بين حاصرين وهذا يسمى بالبرهان السلمى (الثالث)

المتناهى أيضا فتفطن جدا (قوله ينفرجان الخ) اشارة الى أن مبنى هذا البرهان على ان لاتناهى البعدين يكون من الجهات حتى يفرض انفراج ساقى المثلث لاالى نهاية (قوله ويسمى بالبرهان السلمى الخ) كما ان الاول يسمى ببرهان المسامتة أقول هذا البرهان قرر بوجوه واعترض عليها بأنها انما تفيد زيادة عدد الابعاد والانساعات بين الخطين الى غير النهاية لاوجود سعة وبعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابعاد ويسمى الخطين اللذين هما ساقا المثلث ولا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما فيكون اثبات التناهى بذلك مصادرة ولو سلم فنقول المحال انما لزم من مجموع اللاتناهى والفروض لامن اللا تناهى فقط على نحو ماسبق وأجيب أن اضلاع هذا المثلث لما كانت مفروضة التساوى فلا شك ان قاعدته مساوية لساقيه على كل من تقديرى التناهى واللاتناهى وليست المساواة موقوفة على التناهى فقط نعم يستلزم تناهى كل وعدم تناهيه تناهى الآخرين وعدم تناهيهما وذلك لفرض تساويها فحينئذ يكون حاصل البرهان ان هذا المثلث الذى فرض تساوى أضلاعه لو فرض لاتناهى ساقيه لزم لاتناهى قاعدته لكن قاعدته متناهية لانحصارها بين الحاصرين فيلزم من تناهيها تناهى ساقيه أيضا فيلزم التناهى على فرض اللاتناهى فيكون باطلا وهذا لاغبار عليه وأما الجواب عن كون المحال ناشئا من المجموع

برهان التطبيق وهوهناأن (ننقص من البعد الغير المتناهى ذراعا ثم نطبق) بين البعد التام والناقص (فاماأن يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص فيتساويان) واستحالته ظاهرة (أولا) يقع (فينقطعان) لانه لامحالة يكون ذلك بانقطاع الناقص فيلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع (فان قيل) ماوراء العالم متميزفان (مايلى الجنوب) أى جنوب العالم (غيرمايلى الشمال) أى شماله (فلا يكون عدما محضا) لعدم التمايز بين الاعدام فهو بعد موجود ماديا كان أومجردا (وأيضا الواقف على طرف العالم ان أمكنه مد اليد) فيما وراءه (فثمة بعد) موجود لما مر من أن المكان هو البعد الموجود (أولا) يمكنه ذلك (فثمة جسم (مانع) للبدمن النفوذ وعلى التقدير ين يثبت فيما وراءه بعد مجرد أومادى (قلنا الاول وهم محض) لاعبرة به أصلا (و) الثانى مردود بأنا نختار الشق الثانى

فعلوم مما سبق فى المسامتة لكن مما يختلج فى الصدر ولم أر من تعرض له أنا سلمنا تساوى القاعدة للضلعين هنا لكن انما ينحصر بين حاصرين حيث لم ينفرج الساقان الى غير النهاية اذ هناك تكون هى والساقان متناهيات ويكون كل منها محصورا بالآخرين وأما حيث انفرجا الى غير النهاية وكانت القاعدة المفروضة غير متناهية كذلك فلا معنى للانحصار بين حاصرين هناك لان ذلك انما يتصور حيث كان تناهى وليس هناك الا أبعاد وخطوط مفروضة اللاتناهى فهو قول بلا تناهى الجهات التى فرضت فيها الابعاد فليس فيه انحصار غير المتناهى بين الحاصرين أصلا فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق (قوله وهو هنا الخ) قيده بذلك اشارة الى أن برهان التطبيق فيما سبق اعتبر فى الاعداد وهنا فى الابعاد وقد سبق تحريره فتذكر (قوله وعلى التقديرين يثبت فيما وراءه الخ) ان قيل ان الوجهين انما يدلان على ان وراء العالم أمرا ما له تحقق وليس ذلك بمدعى اذ المدعى هو ان البعد غير متناه ولايدلان عليها أجيب بأنهما يدلان عليها لكن بانضمام مقدمات أخرى مثل أن يقال اذا ثبت أن وراء العالم أمرا محققا فلا شك انه لا يكون متناهيا والا لكان له طرف فيعود اليه الكلام وهكذا

منه وهو (عدم امكان مد اليد) ولا نسلم أنه لوجود المانع بل (لعدم الشرط) وهو الفضاء الذي يمكنه مد اليد فيه (ثم طرف الامتداد) أي البعد من حيث انه طرف نهاية و (من حيث كونه منتهى الاشارة و) كونه (مقصد المتحرك بالحصول فيه جهة) ولذلك عقب بحث تناهي الابعاد بحث الجهات فقال (و باعتبار ما للانسان من الرأس والقدم) اللذين بحسبهما الفوق والتحت (والظهر) الذي بحسبه الخلف (والبطن) الذي بحسبه القدام (واليدين) اللذين بحسبهما اليمين واليسار الاول بحسب يد أقوى في الغالب والثاني بحسب يد أضعف كذلك (تنحصر الجهات في ست ولا حصر لها في الحقيقة) بحسب ما للجسم من الاجزاء (والطبيعي الذي لا يتبدل) أصلا جهة (العلو) وهو ما يلي رأس الانسان بالطبع (والسفل) وهو ما يلي قدميه بالطبع فانه اذا صار القائم منكوسا لا يصير ما يلي رجليه تحتا وما يلي رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما بخلاف الباقية فانها تتبدل لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب

(قوله منتهى الاشارة الى قوله بالحصول فيه الخ) اشارة الى أنها موجودة وذات وضع لان المعدوم يمتنع الحصول فيه كما مر و المجرد تمتنع الاشارة الحسية اليه وهذا بخلاف ما في الحركة الكيفية كحركة الجسم من البياض الى السواد اذ السواد فيها وان كان مقصد المتحرك لكن بالتحصيل لا بالحصول فيه فلا يجب أن يكون موجودا بل يمتنع لامتناع تحصيل الحاصل ثم قالوا معنى الحصول في الجهة هو الحصول عندها وصولا وقربا لان كلا من المتحرك والحركة منقسم فلا يقع حقيقة الا في منقسم والجهة من حيث أخذ الحركة والاشارة اليها لا تقبل الانقسام ضرورة انها مقصد المتحرك بالحركة اليها لا المسافة التي تقطع بالحركة فافهم (قوله ولذلك الخ) أي ولكونها عبارة عن طرف البعد (قوله فقال الخ) اشارة الى أن البحث عن الجهة مبأتى من بيان كونها منحصرة في الست أو غير منحصرة وكونها طبيعية أو غير طبيعية لا ما سبق من تفسيرها اذ البحث في الاصطلاح اثبات أحوال الشئ له لا تصوير فتدبر (قوله بحسب ما للجسم من الاجزاء الخ)

خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله (و)من أحكام (الاجسام) أنها (محدثة) عندنا بالزمان (بذواتها) الجوهرية (وصفاتها) العرضية (وجمهور الفلاسفة على أن الفلكيات قديمة) بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها (سوى الجزئي من الاوضاع والحركات) فانه حادث قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى بداية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها وأما مطلق الحركة والوضع فقديم أيضا لان مذهبهم أن الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون (وان العنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا) لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة لا تختلف الا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افراده أزلا وأبدا (و) صورها (النوعية جنسا) لان مادتها لا تخلو عن صورها النوعية بأسرها بل لابد أن تكون معها واحدة منها وهي متشاركة في جنسها فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعها ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا لجواز حصوله من نوع آخر بالكون والفساد (وبعضهم على أن هنالك مادة قديمة هي العناصر) الاربعة بجملتها (أو) واحد منها هو (الارض أو الماء أو الهواء أو النار والبواقي) حصلت (بتلطيف أو تكثيف و)حصل (السماء من دخان يرتفع منها) أي من تلك المادة (أو)المادة القديمة (جوهر) آخر (غيرها) أي غير

الاولى بحسب ما يفرض له من الامتدادات (قوله عندنا الخ) قالوا الاحتمالات الممكنة هنا ثلاثة الاول حدوثها بذواتها وصفاتها وهو مذهبنا معاشر المتكلمين والثاني قدمها بموادها وصفاتها وهو مذهب جمهور الفلاسفة والثالث قدمها بموادها دون صفاتها وهو مذهب كثير منهم وأما عكس هذا فغير معقول (قوله على ان هنالك مادة قديمة الخ) هذا هو الاحتمال الثالث ثم اختلف في ان تلك المادة جسم أولا وعلى الاول اما كل العناصر أو بعضها وعلى الثاني اما نور وظلمة أو وحدات الخ

العناصر حدثت منه السموات والعناصر (أو) هى (أجسام صغار صلبة) لا تقبل
الانقسام الا بحسب الوهم (كرية أو مختلفة الاشكال) حصل من تركيبها العالم
(أو) هى (نور وظلمة) تولد العالم من امتزاجها (أو وحدات تحيزت فصارت نقطا
ثم) اجتمعت النقط فصارت (خطوطا ثم) اجتمعت الخطوط فصارت (سطوحا
ثم) اجتمعت السطوح فصارت (جسما) وقد يقال أكثر هذه الكلمات رموز
وإشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم (لنا) فى حدوث الاجسام بذواتها
وصفاتها (وجوه) ثلاثة (الاول أن الجسم لا يخلو عن) الحادث وكل ما هو كذلك فهو
حادث أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلوجهين الاول أنه لا يخلو عن (العرض)
لما مر (الممتنع البقاء) كما سبق فيكون حادثا لان القديم واجب البقاء (و) الثانى
أنه لا يخلو من (خصوص الحركة والسكون لان) الجسم لا يخلو عن الكون فى الحيز
و (كونه فى الحيز إن لم يسبقه كون فى غير ذلك الحيز فسكون) ويدخل فيه الكون
فى آن الحدوث (والا فحركة وكل منهما) وجودى لكونه من الاكوان ومع كونه
وجوديا (فى معرض الزوال المنافى للقدم) وانما قيدناه بالوجودى لان عدم
الحادث قديم يزول الى الوجود والزوال المنافى للقدم انما هو فى الموجود لان
القديم الموجود اما واجب أو مستند اليه بالايجاب (فالحركة ظاهر) أنها فى
معرض الزوال لتقضيها على التعاقب (وأما السكون فلأن كل جسم قابل للحركة)

(قوله قابل للحركة الخ) وهذا انما يدل على امكان الزوال ولا يدل على وقوعه والمنافى
للقدم هو وقوعه دون امكانه ويمكن أن يقال ان التماثل كما يدل على امكان الزوال يدل
على وقوعه أيضا لان نسبة الفاعل الموجب الى المتماثلين على السواء بل يدل على نفس
الايجاب كما لا يخفى اه منه مد ظله

على التفصيل الآتى (قوله اما الكبرى فظاهرة الخ) قد يقال ان الكبرى ممنوعة على
ما سيصرح المصنف بهذا المنع والجواب منه بقوله فان قيل لعل لها حركات الخ
فانتظر (قوله لما مر الخ) بناء على تماثل الاجسام وان تشخصها بالاعراض

أما أولا ف(بالاتفاق) وعدم نزاع الخصم فى ذلك (و) أما ثانيا ف(بدلالة التماثل ابتداء وانتهاء) لتركب الاجسام من الجواهر الفردة المتماثلة كما مر فيصح على كل ما يصح على الآخر فما للابتداء من الحيز يجوز للانتهاء وبالعكس وما ذلك الا بالحركة (فان قيل لعل) الزوال المنافى للقدم انما يطرأ على جزئيات الحركة لا كليها فيجوز أن يكون (لها) أى للاجسام (حركات لابداية لها ويدوم الكلى) منها (بتعاقب جزئياتها الحادثة) فحينئذ يتأتى للخصم منع أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت الحوادث متناهية فلا بد من ابطال تعاقب الحوادث من غير بداية (قلنا يبطله برهان التطبيق) وهو هنا أن نفرض جملة من يومنا هذا وأخرى من يوم الطوفان مثلا ثم نطبق فتتساويان أو تنقطعان (و) برهان (التكافؤ) بأن يفرض سلسلة من حادث مسبوق وليس بسابق على حادث آخر فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية لزم اشتمال تلك على سابق غير مسبوق وهو المنتهى

(قوله لا كليها) لاستمرار كليها فلا يزول حتى يلزم زوال المتحرك وحدوثه اه منه

(قوله فما للابتداء من الحيز الخ) أقول ذكروا فى زوال السكون وجوها ثلاثة أحدها اعتراف الخصم بذلك والثانى كون الاجسام متماثلة بحيث يجوز على كل ما يجوز على الآخر فاذا جازت الحركة على البعض بحكم المشاهدة جازت على الكل والثالث ان الاجسام اما بسائط أو مركبات فالبسائط يجوز على كل من أجزائها المتماثلة الحصول فى حيز الآخر والمركبات يجوز على كل من بسائطها المتماسة أن يكون غاسها الذى وقع بجزء منها واقعا بسائر أجزائها المتشابهة وكل ذلك بالحركة اذا عرفت هذا عرفت ان قول المصنف ودلالة التماثل الخ اشارة الى الوجهين الاخيرين فتدبر (قوله يتأتى للخصم منع الخ) هذا هو منع الكبرى الذى سبقت الاشارة اليه

(و) أيضا ماهية الحركة لو كانت قديمة موجودة في الازل لزم أن يكون شئ من جزئياتها أزليا لـ(ـلأنه لا وجود للكلي الا في ضمن الجزئي) لكن اللازم باطل بالاتفاق ويرد عليه أن ليس معنى قدم الحركة وجودها بوجود خاص في الازل حتى يلزم قدم شئ من جزئياتها بل معناه أن لا يكون لوجودها بداية ولو بوجودات متعاقبة لا الى بداية وذلك لا يقتضي وجود جزئي منها بخصوصه في الازل فلا بد من ابطال قدمها مطلقا وما ذكر لا يدل عليه فنقول قدم الكلي ينافي حدوثه لكن حدوثه ثابت بما التزمتم من حدوث كل واحد من جزئياته أي كون كل واحد منها مسبوقا بالعدم اذ لا معنى لحدوث الكلي الا حدوث

(قوله الاحدوث الخ) وذلك لان حدوث كل واحد منها اى مسبوقيته بالعدم يستلزم حدوث الجميع بحيث لا يشذ عنه واحد لان الجميع ليس الا الآحاد المسبوق كل واحد منها بالعدم فيلزم سبق العدم على الجميع وذلك يستلزم سبقه على الكلي اذ لا وجود له الا في ضمنها اه منه مد ظله

(قوله وأيضا ماهية الحركة لو كانت قديمة الخ) أقول أجيب عن منع الكبرى المذكورة أولا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية بوجهين أحدهما برهان التطبيق والثاني برهان التكافؤ وقد سبقا وثانيا باقامة البرهان على امتناع أن تكون ماهية الحركة أزلية وذلك أيضا بوجهين أحدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة لكونها عبارة عن التغير من حالة الى حالة وما ينافي اللازم ينافي الملزوم ضرورة والثاني ماذكره بقوله وأيضا الخ (قوله ويرد عليه ان ليس معنى قدم الحركة الخ) يعني سلمنا انه لا وجود للكلي الا في ضمن الافراد لكن لا نسلم ان قدمه لا يكون الا بقدم فرد مخصوص معين منها لم لا يجوز أن تكون أفراد الحركة المتعددة مستمرة على سبيل التعاقب من الازل الى الابد فيكون كلاهما موجودا في ضمن كل منها غير مسبوق من حيث هو كلي بالعدم ولا معنى للقدم سوى هذا (قوله فنقول الخ) جواب عن الايراد المذكور ببيان بطلان قدمها مطلقا (قوله اذ لا معنى لحدوث الكلي الخ) أقول

كل واحد من جزئياته ولزم من حدوثه تناهي جزئياته من جانب الابتداء وذلك ظاهر فصدق قولنا مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث

ههنا بحث هو ان حاصل هذا الجواب هو بعينه حاصل الوجه المذكور في المتن بقوله ولاوجود للكلى الخ فان حاصلهما هو أنا لانسلم قدم الكلى مع حدوث أفراده اذ لا وجود له الا في ضمنها فاذا كان كل منها حادثا كان الكلى حادثا فالايراد المذكور بقوله ويرد عليه الخ باق بحاله وحاصله كما أشرنا اليه آنفا هو أن الكلى اذا استمر أفراده لاالى بداية فكما ان وجود كل منها مسبوق بعدمه كذلك مسبوق بوجود افراده لاالى بداية فلم يوجد من الازمنة الماضية آن الا وقد وجد فيه فرد منها ووجد الكلى في ضمنه فذلك الكلى من حيث وجوده في ضمن أى فرد يفرض وان كان مسبوقا بالعدم لكن من حيث حقيقته واطلاقه ليس مسبوقا به بل كان موجودا في كل من الآنات لا الى بداية ولامعنى للقديم سوى هذا نعم لوثبت زمان وآن لم يوجد فيه شئ من أفراده ثبت حدوث الكلى وسبق العدم عليه فحدوث كل من جزئياته انما يستلزم حدوثه لو كان على هذا الوجه وأما لوكان بالزوال والطريان لاالى نهاية بحيث لا يصل الى ما لايكون له قبله جزئي آخر فلا فظهر أن قوله ولزم من حدوثه تناهي جزئياته ليس بشئ لانه ان أراد بحدوث ذلك الكلى حدوثه من حيث وجوده في ضمن كل جزئي بخصوصه فسلم لكن لانسلم لزوم تناهي جزئياته لجواز أن تكون جزئياته مستمرة لا الى بداية ويكون هو قديما من حيث وجوده فيها لابخصوصها وان أراد حدوثه من هذه الحيثية مع قطع النظر عن خصوص الافراد فممنوع اذ لم يلزم ذلك مما سبق كما هو ظاهر (قوله فصدق قولنا مالايخلو عن الحوادث الخ) أقول هذه المقدمة انما تتم ببيان كون الحوادث متناهية من جانب الابتداء فان تم تمت والا فلا كما

ولاأظنك فى مرية من ذلك

هو معلوم مما سبق فتفطنه جدا (قوله ولاأظنك فى مرية الخ) كتب ههنا حاشية هى هذه فان قيل من جملة جزئيات الحركة جميع الحركات التى لابداية لها فيجوزأن توصف ماهية الحركة بالقدم بهذا الاعتبار قلت جميع الحركات ليس الا الجزئيات المفروضة لاشياء وراء ذلك فاذا كانت كل واحدة منها مسبوقة بالعدم كان الجميع كذلك بديهة فان قيل قد يكون للجميع حكم سوى حكم كل واحد قلنا انما يكون كذلك لو عرض للجميع وصف وراء حكم كل واحد كما فى الحبل المجتمع من الشعرات فانه عرض له وصف الاجتماع بخلاف ماهنا فان اعتبار الجميع ليس مشروطا بالاجتماع اه أقول هذا مأخوذ مما ذكره فى شرح المقاصد حيث قال ومن وجوه بيان امتناع تعاقب الحوادث لاالى بداية أنه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجى أسود كان الكل أسود وقد يمنع كلية هذاالحكم ألا ترى ان كل زنجى فرد وبعض من المجموع بخلاف الكل اه فحينئذ أقول وان سلمنا ان حكم الكل فيما نحن فيه حكم كل واحد كما قرره الشارح « مد ظله » لكن يرد ان كلامنا هنا فى كلى الحركة لافى الكل و بينهما بون بعيد فلايلزم من ثبوت حكم للكل ثبوته للكلى كما هوظاهر ولعل منشأ الاشتباه هو الغفلة عن هذه التفرقة فتدبره جدا ثم أقول ههنا دقيقة لم أر من تعرض لها وهى ان من جزئيات الحركة جزئيا أزليا هو الموجود حقيقة بمعنى أنه لايوجد فى ذلك الزمان الغير المتناهى آن الا وذلك الجزئى موجود فيه على الاستمرار لاعلى وجه الانطباق على جميع الآنات على مامر تحقيقه وذلك الجزئى هو الحركة بمعنى التوسط التى سبق التصريح بوجودها أعنى الهيئة التوسطية الشخصية المستمرة التى ترسم بسيلانها بالنسبة الى حدود المسافة ان كانت أينية أوالاوضاع المتعاقبة ان كانت وضعية مثل الحركة الوهمية الممتدة التى هى الحركة بمعنى القطع والقول بحدوث كل من جزئيات الحركة انما أرادوا به حدوثها من حيث الاضافة الى خصوص

(و) الوجه (الثاني) من الوجوه الثلاثة (أن الجسم محل للحوادث) لما نشاهد من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال (ولا شيء من القديم كذلك لما سيأتي) في الالهيات (و) الوجه (الثالث أن الجسم) بل كل ممكن (أثر) الفاعل (المختار لما سيأتي) في صفاته تعالى (من اختيار الواجب) وأثر المختار حادث لما مر من أن القصد الى الايجاد يقارن العدم ضرورة (قالوا) أي القائلون بالقدم (ان وجد في الازل جميع ما لابد منه ا) وجود (العالم لزم وجوده) في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة (وان) لم يوجد جميعه بل (توقف) وجود العالم (على) أمر (حادث ينقل الكلام) بعينه (اليه) أي الى هذا الحادث (فيتسلسل) والتسلسل باطل فلزم قدم العالم (قلنا)

(قوله والتسلسل باطل الخ) والقول بأن ذلك التسلسل باطل دون هذا مردود كما بين في محله اه منه (قوله فلزم قدم العالم) اعلم ان الدليل القطعي الدال على حدوث العالم

كل من تلك الحدود والاوضاع مثلا لامن حيث نفس تلك الكيفية المتوسطة فانها من حيث نفسها مستمرة غير مسبوقة بالعدم فان كل جسم اذا تحرك فان هيئته الانتقالية في كل حد أو وضع وان كان لها نسبة خاصة اليه وليست تلك النسبة موجودة في حد أو وضع آخر لكن نفس تلك الهيئة باقية غير زائلة كذات المتحرك كما لا يخفى على الفطن العارف بأصولهم فقولهم لو كانت الحركة قديمة لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزليا واللازم باطل قلنا بطلان اللازم ممنوع اذ ثبت مما تقرر كون تلك الهيئة التوسطية التي هي جزئي حقيقي لها ازلية هذا ماعندي في تحقيق هذا المقام وللناس فيما يعشقون مذاهب (قوله والوجه الثاني من الوجوه الخ) أقول الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول هو أن مبنى الاول على امتناع الخلو من الحوادث والثاني على الاتصاف بها وسيأتي الكلام عليه ان شاء الله تعالى (قوله بل كل ممكن الخ) هذا انما يتم على رأى من يجعل المحوج الى المؤثر مجرد الامكان فيشكل عليه القول بقدم صفاته تعالى فليتأمل (قوله لما مر من ان القصد الخ) وقد مر الكلام عليه فتذكر

بطريق النقض لوصح هذا لزم أن لا يكون ما يوجد فى اليوم من الحوادث حادثا لجريانه فيه بطريق الحل (لعل من جملة ما لابد منه الارادة التى شأنها الترجيح والتخصيص) للفعل بالوقوع (أى وقت شاء الفاعل) وقوع الفعل فيه حسب علمه بالحكم المؤقتة بوقوع الفعل فيه فان الارادة تابعة للعلم فالعلم بالحكم والمصالح يصير داعيا الى موجب التعلق الارادة فى الازل بايقاع الفعل فى وقت مخصوص فيما لا يزال فنختار الشق الاول ولا نسلم وجوب وجود المعلول وقت تمام العلة وانما يجب لو كانت العلة موجبة وأما اذا كانت مختارة فلا لان الارادة التى هى من تمام العلة انما تعلقت بوقوع الفعل فى وقت معين لا بوقوعه مطلقا فهى

على ماظهر لى بتوفيقه تعالى هو انه لو كان قديما فاما أن يكون موجودا لذاته أولازما للوجود لذاته والاول ظاهر البطلان وكذا الثانى لانه لو كان لازما لذاته تعالى لكان ممتنع الانفكاك عنه فحينئذ لم يكن الواجب واجبا لاحتياجه اليه ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فلابد أن يكون وجود العالم بالقصد والاختيار والقصد وان لم يتقدم على المقصود بالزمان لكن لاشك فى انه أمر زمانى واقع فى جزء من الزمان وكل جزء من الزمان مسبوق بجزء آخر منه لعدم تناهيه فلابد أن يكون الموجود به أيضا مسبوقا به ولا معنى لحدوثه الا هذا فاحفظه اه منه

(قوله فنختار الشق الاول الخ) أقول هذه الشبهة من القائلين بالقدم شبهة قوية قرر القوم جوابها باختيار الشق الاول ومنع لزوم القدم والشارح «مد ظله» قد أحسن وزاد عليهم جواز اختيار الشق الثانى أيضا وحاصله كما فهمته هو أنه لايخلو اما أن يجعل العلة عبارة عن الامور الحقيقية التى يتوقف عليها المعلول أوعما يتوقف عليها مطالب حقيقية أواضافية فعلى الاول نختار ان علة المعلول الذى نبحث عنه موجودة فى الازل بتمامها وهو الذات بصفاتها الحقيقية التى منها القدرة والارادة ولا نسلم لزوم أزلية المعلول لان امتناع تخلفه عنها انما هو فى العلة الموجبة التى لااختيار لها وأما المختارة فلأنها من شأنها الترجيح والتخصيص أى وقت شاءت فلها تأخير تأثيرها فى معلولها الى وقت

انما تقتضى وقوعه فى هـذا الوقت لا مطلقا حتى تستلزمه تمـد تمـامها دفعا للترجيح بلا مرجح ولنا اختيار الثانى لان من جملة مالابد منه ماهو فيما لايزال وهو تعلق القدرة حسب تعلق الارادة فانها صفة تؤثر وفق الارادة ولا تسلسل لان تأثير القدرة ليس أمرا موجودا محتاجا الى تأثير آخر والالزم التسلسل على تقدير الايجاب أيضا وانما يحتاج الى داع ومخصص هو تعلق الارادة فى الازل بايجاده فيما لايزال فى وقت مخصوص كما يأتى (وأما حديث قدم المادة و) كذا قدم (الزمان لاقتضاء حدوثهما تسلسل المواد) لان كل حادث مسبوق بالمادة فلو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة أخرى وهلم (و) تسلسل (الازمنة) لان سبق عدم الزمان على وجوده لا يكون الا بالزمان فلابد من قدمهما وهو مستلزم لقدم الجسم لعدم خلو المادة عن الصورة وكون الزمان مقدار الحركة القائمة به (فضعيف) لانا لانسلم تركب الجسم من المادة والصورة ولا قدم المادة لانه فرع الايجاب الباطل باثبات قدرة الصانع ولا وجود الزمان ولو سلم فلا نسلم أن تقدم عدمه على وجوده بالزمان لم لايجوز أن يكون بالذات

(قوله دفعا للترجيح بلا مرجح الخ) ولا يلزم من ذلك تخلف المراد عن الارادة فان المراد هو الوقوع فيما لايزال وقد كان اهـ منه

متأخر عن تمام تلك العلة الحقيقية بخلاف الموجبة فانها لما لم تكن لها مشيئة الفعل والترك ولا ترجيح وقت دون وقت فهى كما تمت لزم عند تمامها تأثيرها فى المعلول وصدوره عنها وعلى الثانى نختار ان العلة ليست بتمامها موجودة فى الازل بل بقى منها أمراضا فى أعنى تعلقها بالمعلول وتأثيرها فيه فهو انما يحصل فيما لايزال واذا نقل الكلام اليه قلنا هو أمر اعتبارى غير حقيقى لايحتاج الى مؤثر حتى يتسلسل نعم يحتاج الى مخصص يخصصه بالوقت وهو نفس الارادة من غير افتقار الى مرجح آخر فلا اشكال فتدبره فانه مما تفرد به الشارح «مد ظله» ولى فى هذا المقام كلام طويل فاطلبه من رسالتنا الجديدة (قوله وهو الخ) أى قدم المادة والزمان الخ (قوله للحركة القائمة به الخ) أى بالجسم وهو الفلك الاعظم على رأيهم كما سبق

(فصل) في تقسيم الجسم وبيان أقسامه على ما (قالت الحكماء) وهو أن (الجسم الطبيعي (ان تألف) حقيقته في نفس الامر (من أجسام مختلفة الطبائع فمركب والا) يتركب منها (فبسيط و) الجسم (البسيط إما فلكي) وهو قسمان الافلاك والكواكب (أو عنصري) وهو قسم واحد وهو العناصر الاربعة (و) الجسم (المركب) من أجسام مختلفة الطبائع (إما ممتزج) أي ماله مزاج (أو غيره فمن البسيط الفلكي ماهو فوق الكل) ومحيط بكل ماسواه من الاجسام (ويسمى محدد الجهات ويثبتونه) أي أثبتوه (بانه لابد لتحديد الجهات الحقيقية) التي لاتتبدل أصلا (كالعلو والسفل، اذ ماعداهما على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط (من جسم واحد كري محيط بالكل) مما سواه (يتحدد) ويتعين (بمحيطه) الحد (القريب) من المحيط وهو جهة العلو (و) يتحدد (بمركزه) الحد (البعيد) منه وهو السفل (أما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع)

(قوله ان تألف حقيقته في نفس الامر الخ) اعلم انهم ذكروا لكل من الجسم المركب والبسيط تفسيرين أحدهما وجودي والآخر عدمي فالوجودي للمركب قولهم مايتألف من الاجسام المختلفة الطبائع حقيقة أو حسا والعدمي له قولهم مايساوي جزؤه الكل في الاسم والحد كذلك والوجودي للبسيط قولهم مايساوي جزؤه كله فيما ذكر كذلك والعدمي له قولهم مالايتألف من أجسام مختلفة الطبائع كذلك فالحيوان مثلا لتألفه حقيقة وحسا من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لاحسا ولاحقيقة كان مركبا بالتفسيرين وباعتباري الحس والحقيقة ومثل الماء لعدم تألفه منها لاحسا ولاحقيقة ولمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا بالتفسيرين والاعتبارين والفلك لعدم تألفه منها كذلك وعدم مساواة جزئه للكل أيضا كان بسيطا على تفسير التألف باعتبارين ومركبا على تفسير عدم المساواة باعتبارين ومثل الذهب لتألفه من الاجسام المختلفة حقيقة لاحسا ولمساواة جزئه الكل حسا لا حقيقة على التفسيرين كان مركبا باعتبار الحقيقة وبسيطا باعتبار الحس فما في شرح المقاصد من أنه على أحد التفسيرين

لان المراد بالمحدّد مايتعين به وضع الجهة وظاهر أن مالاوضع له لايتعين به وضع فلا محالة لايكون معدوما ولامجردا بل يكون موجودا ماديا فيكون جسما أوجسمانيا وعلى التقديرين لابد من الجسم والمراد بالوضع كون الشئ بحيث يمكن أن يشار اليه بالاشارة الحسية (وأما الوحدة فلأنه لوتعدد فان أحاط البعض بالبعض تعين المحيط) الحقيقى الذى تنتهى الاشارة الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو كافيا لتحديد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حشوا لامدخل له فى التحديد (والا) يحط البعض بالبعض بل كان كل منهما خارجا واقعا فى جهة من الآخر (تحدد القريب) منه (فقط) فان البعيد من الجسم اذا كان خارجا عنه لايتعين الى أين (على أن كون كل منهما) واقعا (فى جهة من الآخر يقتضى تقدم

بالعكس فلعله من تحريف النساخ فليتدبر اذا تقرر هذا فلا أرى للتقييد بقيد نفس الامر فائدة سوى الاحتراز عن المركب الاعتبارى فليتأمل (قوله لان المراد بالمحدد الخ) هذا جواب عن سؤال مقدر بأن المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلا فلا نسلم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلا فمحدد العلو والسفل لايكون واحدا ضرورة أن المركز ليس قائما بالمحدد وتقرير الجواب أنه لما أرادوا بالمحدد مايتعين به وضع الخ لزم أن يكون ذا وضع وان تعين للسفل وان كان بوسط الارض لكن ليس من جهة انه نقطة منها بل من حيث انه مركز المحيط المتحدد به ضرورة أن المحيط يتعين مركزه والمركز لايتعين محيطه فتفطن (قوله والا يحط البعض بالبعض الخ) أقول ان ارادوا نفى الاحاطة التامة بأن لم يحط به أصلا أوأحاط لكن غير تام فلانسلم فى الاحاطة الناقصة يكون كل فى جهة من الآخر والالزم ذلك أيضا فى الاحاطة التامة التى فى الشق الاول وان أرادوا نفى الاحاطة كان المراد منها فى شق الاثبات أيضا أعم من التامة والناقصة فلا يتم ماسبق من تعين المحيط المحدد للجهتين فليتدبر (قوله فان البعيد عن الجسم اذا كان خارجا الخ) قالوا وفيه نظر لجواز أن يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب من أحدهما غاية البعد عن الآخر فيتحدد بهما الجهتان فليتأمل

محدد) للجهة عليهما حتى يكون وقوعهما فيها (كرى) لما ذكره بقوله (وأما الكرية) أي كونه كريا (فلأن غير الكرى لا يتحدد به البعيد) وهو ما يكون بعيدا من سطح المحدد غاية البعد واعترض بأن الشكل البيضى والعدسى بل المضلع أيضا يشتمل على وسط هو غاية البعد من جميع الجوانب غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية (و) لانه بسيط يمتنع زواله عن الاستدارة التى هى مقتضى طبعه (لان تركبه و) كذا بساطته مع (زواله عن) مقتضى طبعه أعنى (الاستدارة يقتضى كون الجهة قبله لان ذلك) أى كلا من تركبه وزواله عن الاستدارة (بالحركة المستقيمة) التى لا تكون الا من جهة الى جهة أما زواله

(قوله حتى يكون وقوعهما فيها الخ) قال فى شرح المقاصد حاصله انه حينئذ يكون كل منهما فى جهة من الآخر فيكون متأخرا عن الجهة أو مقارنا لها لا سابقا عليها ليصلح محددا لها اه أقول وقوع الشئ فى جهة لا يخلو اما ان يكون مستلزما لكون تلك الجهة حاصلة بشئ آخر مقدم على ذلك الشئ الواقع فيها فلا نسلم كون المحددين المتعددين واقعين فى جهة ضرورة أنهما هما المحددان للجهة على ذلك الفرض لا شئ غيرهما حتى يقعا فى جهة واما ان لا يكون مستلزما لحصولها بشئ آخر بل يكفى تعينها بنفس ذلك الشئ الواقع فنقول لا حجر حينئذ فى وقوع المحدد للجهة فى تلك الجهة ولا نسلم ان ذلك الوقوع يستلزم تأخر المحدد عنها بل انما يستلزم تأخر وقوعه عنها ولا نقض اذ اللازم سبق ذات المحدد عن الجهة وهو حاصل هنا سبقا ذاتيا فلا يفرض مقارنتهما الزمانية ودعوى ان سبق المحدد يلزم أن يكون بالزمان باطلة ضرورة كيف وهم لا ينكرون ان المحيط بالكل المحدد للجهة واقع فيها بالنظر الى المحاط فتدبره فانه دقيق وبه يظهر ضعف ما فى شرح المقاصد أيضا من ان هذا الوجه هو المختار (قوله يمتنع زواله عن الاستدارة الخ) أقول بيان امتناع زوال البسيط عن الاستدارة لا يوجب كونه مستديرا لم لا يجوز أن يكون غير بسيط ابتداء بحيث لم يكن عدم استدارته عارضا حادثا بعد الاستدارة حتى يقال ان ذلك انما هو بالزوال الذى هو

عن الاستدارة فظاهر وأما تركبه فلأن التألف لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى بعض وهى حركة مستقيمة (وأما الاحاطة فلأن غير المحيط لا يحدد سوى) الحد (القريب) منه لان الحد البعيد اذا كان خارجا عنه لا يتعين الى أين (ولا بد من الاحاطة بالكل) أى بجميع الاجسام ولا يكون محاطا الشىء منها لان المحيط اذا كان محاطا لم يكن محددا للجهة التى هى طرف الامتداد ومنتهى الاشارة (لان المحاط قد تمتد الاشارة منه الى الغير) المحيط به (فلا يكون هو) أى ذلك المحاط (المنتهى) للاشارة وطرف الامتداد وقد فرض كذلك (وزعموا أن المحدد) للجهات (تاسع

بالحركة المقتضية للجهة ان قيل الاستدارة مقتضى طبع البسيط كما صرحوا به ومقتضى الطبع لا يتخلف عنه فعدم استدارته لا يكون الا بالزوال الذى هو بالحركة الخ قلت قد يمنع أنها مقتضى طبعه ولو سلم فقد يتخلف لمانع ولو سلم فنقول لا حاجة حينئذ الى حديث امتناع الزوال وانه لا يكون الا بالحركة بل يكفى فى اثبات كروية المحدد أنه بسيط ومن لوازمه كونه على الاستدارة كما لا يخفى فان قيل لعلهم أرادوا بالزوال عدم الاستدارة على طريق النفى لا العدم والملكة قلت فحينئذ لا يتمشى ان الزوال لا يكون الا بالحركة فتدبره جدا (قوله لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الخ) أقول هذا وان كان مصرحا به فى شرح المقاصد أيضا يمكن أن يمنع بأنه لم لا يجوز أن يكون التألف مقارنا بحصول الاجزاء ابتداء من غير أن يتأخر عنه فحينئذ لا يلزم أن يكون هناك حركة أصلا وعلى تقدير التسليم فلا يستدعى ذلك الا تقدم الجهة على حركة الاجزاء لا على نفسها التى هى محدود بالجملة ظهر أن الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد وكرويته غير تام فتفطنه جدا (قوله أى بجميع الاجسام الخ) ثم اعلم انهم بعد الاتفاق على ان المحدد فوق الجميع اختلفوا فى انه هل ينقسم بحسب أجزائه المفروضة الى فوق وتحت حيث جعل مايلى محيطه كمحدبه فوق ومايلى مركزه كمقعره تحت كسائر الافلاك فجوزه بعضهم بناء على ان المحدد بالحقيقة والذات هو محدبه الذى ليس وراءه شىء اذ اليه تنتهى الاشارة من مقعره ومنعه آخرون زعما منهم

الافلاك التى قام الدليل عليها) من الحركات المختلفة فى الجهة أو السرعة والبطء أو فيهما معا فانه لابد لتلك الحركات من محال متعددة لاستحالة الحركتين المختلفتين فى زمان واحد من جسم واحد (و) زعموا (أنه) أى المحدد (يتحرك من المشرق الى المغرب على منطقة) هى أعظم دائرة تفرض فى منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما (تسمى معدل النهار) لتساوى الليل والنهار عند كون الشمس عليها وهو حين ما تكون فى احدى نقطتى الاعتدالين (و) على (قطبين) وهما النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة (تسميان قطبى العالم) أحدهما وهو الذى يلى شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالى والآخر الجنوبى (وتحته) أى المحدد (فلك الثوابت) سميت بالثوابت لبطء حركتها بحيث لا يحس بها الا بتدقيق النظر فى أحوالها المعلومة بارصاد متعددة بين تلك الارصاد مدة طويلة ولذلك خفى حركتها على الاوائل حتى حكموا أن الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت (ثم) فلك (زحل ثم) فلك (المشترى ثم) فلك (المريخ ثم) فلك (الشمس ثم) فلك (الزهرة ثم) فلك (عطارد ثم) فلك (القمر) وهو السماء الدنيا لانه أقرب الينا من سائر الافلاك والدليل على ترتيبها الحجب فما هو أسفل يحجب ما هو الاعلى

أن المحدد هو نفسه وجميعه فيكون لذاته فوق كذا قالوا فليتدبر (قوله من الحركات المختلفة فى الجهة الخ) ولما انجر الكلام الى ذكر جملة من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجرام البسيطة العلوية من حيث كمياتها وأوضاعها وحركاتها اللازمة لها تعرض له على وجه الحكاية لكون بعضه مما ينتفع به فى الشرعيات كاختلاف المطالع وأمر القبلة وأوقات الصلاة وبعضه مما يعين على التفكر فى خلق السموات والارض المفضى الى مزيد الجزم ببالغ حكمة الصانع وبعضه مما ينبغى التنبه لفساده (قوله يتحرك من المشرق الى المغرب الخ) قالوا وتتم الدورة فى قريب من اليوم بليلته لانها تنقص من ذلك بمقدار الحركة للشمس من المغرب الى المشرق (قوله لتساوى الليل الخ) أى فى جميع البقاع لبطء حركتها واختلفوا فى مقدار هذه الحركة

ويستره عنا اذا وقع على محاذاته الا الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشيء من الكواكب ولا لشيء منها الا انه تستر بشعاعها اذا قربت منها فالحكم بكونها في تلك المرتبة لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة (ومنطقة حركة) الفلك (الثامن تسمى منطقة البروج) لمرورها بأوساط البروج (وتقاطع) هذه المنطقة (منطقة العالم) وهي التي تسمى معدل النهار (على نقطتين تسميان نقطتي الاعتدالين) إحداهما وهي النقطة التي تجاوزها الشمس الى شمال المعدل أعني مايلي القطب الشمالي هي نقطة الاعتدال (الربيعي) لاعتدال الليل والنهار وحلول الربيع في أكثر البلاد عند كون الشمس فيها (و) الاخرى وهي التي تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل هي نقطة الاعتدال (الخريفي) لاعتدال الليل والنهار وحلول الخريف في أكثر البلاد عند كون الشمس فيها (و) يسمى (ما بينهما) أي بين نقطتي الاعتدالين أراد به أبعد أجزاء منطقة البروج عن منطقة العالم نقطتي (الانقلابين) إحداهما وهي غاية البعد عن المعدل من جهة الشمال نقطة الانقلاب (الصيفي) لانقلاب الزمان من الربيع الى الصيف عند كون الشمس فيها (و) الاخرى وهي غاية البعد من المعدل من جهة الجنوب نقطة الانقلاب (الشتوي) لانقلاب الزمان الى الشتاء عند كون الشمس فيها (وينقسم الفلك بتوهم ستدوائر متقاطعة على قطبي البروج اثني عشر قسما يسمى كل) قسم (منها برجا) وجعلوا كل برج ثلاثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة وجعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة وهكذا (وتفاصيل ذلك في علم الهيئة) فان أردت معرفة التفاصيل فطالع كتبه * ثم ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء والاجزاء أن تنتهي اليه الامتدادات وتعين به أوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان

فقيل تتم الدورة في ستة وثلاثين ألف سنة وقيل غير ذلك ولعل ذلك لاختلاف الآلات

من الاجسام ما يقتضى صوب المحيط و يتحرك اليه بالطبع وما يقتضى صوب المركز و يتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين (و) لما كان الثابت (عندنا) أن (الخلاء ممكن) وأن الاجسام متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الآخر (و) أن (الحركات مستندة الى) قدرة (الفاعل المختار) لا أثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه فى اثبات المحدد عندنا (و) كانت (الحركات المستقيمة التى بها الخرق والالتئام جائزة على الفلك) كما جازت على العناصر (والكواكب سابحة فى الافلاك على الوجه الذى يعلمه الله) تعالى قال الله تعالى كل فى فلك يسبحون (قالوا) أى الحكماء ان البسائط العنصرية أربعة النار والهواء والماء والارض (وتحت فلك القمر عنصر النار) خفيف مطلق اذا خلى وطبعه فى أى حيز من الاحياز كان طالبا للمحيط ولذلك كانت (مماسة له) وهى (حارة) بشهادة الحس حرارة شديدة (يابسة) لانها تفنى الرطوبات باليبوسة (شفافة) لا تحجب ما وراءها (ثم) عنصر (الهواء) خفيف مضاف يقتضى أن يكون تحت النار وفوق الآخرين (حار) ولذا صار الماء بالتسخين هواء والبرد العارض له انما هو بمجاورة الارض والماء (رطب) اذ لو خلى وطبعه لا حس منه بالكيفيتين (شفاف) لا لون له (ثم) عنصر (الماء) ثقيل مضاف يقتضى أن يكون فوق الارض وتحت الآخرين (بارد رطب) بشهادة الحس (شفاف) والماء المرئى لنا انما يستتر لمخالطة أجزاء أرضية فله لون ما (ثم) عنصر (الارض) ثقيل مطلق يطلب المركز (بارد يابس)

والاسباب (قوله لم يتم ما ذكروه الخ) وكذا ما يتفرع عليه من امتناع نحو الخرق والالتئام اللذين هما بالحركة المستقيمة على انه لو تم فانما يتم فى المحدد خاصة دون سائر الافلاك كما تأتى الاشارة اليه (قوله لانها تفنى الرطوبات الخ) اعترض بأنهم ان أرادوا بالرطوبة الرطوبة الطبيعية المفسرة بسهولة قبول التشكلات وتركها فغير مسلم وان أرادوا بها البلة والاجزاء المائية فسلم لكن لا يوجب ذلك كونها يابسة

بشهادة الحس ثم انهم زعموا أن هيولى العناصر واحدة مشتركة قابلة لصورها النوعية حسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجية فعند تبدل الاسباب تزول صورة وتحدث أخرى (و) هذا هو الانقلاب فاعلم أنه (ينقلب) بشهادة الحس (كل) من العناصر (الى ما يجاوره) بلا واسطة والى غيره بواسطة أو واسطتين (وهو الكون) لصورة (والفساد) لاخرى ثم الذى تقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض لان الارض ثقيل مطلق بخلاف الماء فحيزه الطبيعى فوق الارض (و) لكن (من العناية) أى الارادة (الالهية انكشاف البعض من الارض معاشا للحيوان) والعناية كالارادة فسروها بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل فلا يوجب الفعل بالقصد والاختيار حتى ينافى قولهم بالايجاب (والنار طبقة واحدة) لانها شديدة الاحالة لمجاورها الى جوهرها (ولكل من البواقى طبقات) وفيها أقوال مختلفة لا فائدة فى استقصائها * ثم انه بعد الفراغ عن

فى نفسها كثيف والهواء يفنى البلة مع أنهم عدوه رطبا كذا قيل وبالجملة الاولى ترك قوله اليبوسة فان فيه شبه مصادرة فافهم (قوله بلا واسطة الخ) فيقع ثلاث ازدواجات بين النار والهواء وبين الهواء والماء وبين الماء والارض (قوله بواسطة الخ) فيقع ازدواجان بين النار والماء وبين الهواء والارض (قوله أو واسطتين الخ) فيقع ازدواج واحد بين النار والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الانقلاب أعنى انقلاب هذا الى ذاك وبالعكس (قوله أى الارادة الالهية الخ) قد يقال سبب الانكشاف هو انجذاب أكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها أحر بقرب الشمس وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس فى الجنوب وأوجها فى الشمال ومن شأن الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد فى السراج فانكشف بذلك بعض من ناحية الشمال كما قالوا ان المسكون أحد الربعين الشماليين وقد يقال غير ذلك والحق انه ليس له سبب معلوم غير العناية الالهية (قوله لا فائدة فى استقصائها الخ) لان المطلوب كما مر ذكر نبذ من قواعد الهيئة على وجه الحكاية لكن ينبغى أن يعلم انه قال فى شرح المقاصد

مباحث البسائط شرع في مباحث المركبات مقدما منها ما لا مزاج له لكونه أشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه وجواز اقتصاره على عنصرين أو ثلاثة ولهذا لم يفرده بفصل بل ذكره في فصل البسائط وهو ثلاثة أقسام لان حدوثه إما فوق الارض أى في الهواء أو على وجه الارض أو في الارض ومن الاول ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب أجزاء هوائية ومائية هي البخار ومن اليابس اجزاء أرضية يخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية هي الدخان (والبخار المتصاعد) قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاءه المائية فيصير هواء و (قد يبلغ الطبقة الزمهريرية من الهواء) وهي الهواء الصرف الذي برد بمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه أثر انعكاس الاشعة (فيتكاثف) فيجتمع (سحابا) ويتقاطر (وينزل مطرا) ان لم يصبه برد شديد (أو) ينزل (ثلجا) ان أصابه برد شديد يجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات (أو) ينزل (بردا) ان اصابه بعد تشكله (وقد لا يبلغها) أى الطبقة الزمهريرية (فيصير ضبابا) ان كثر (أو ينزل صقيعا) ان قل وتكاثف ببرد الليل وجمد (أو)

ماحاصله ان طبقات العناصر تسعة فللنار واحدة وللهواء أربع وللماء واحدة وللارض ثلاثة ونقل عن المواقف انها سبعة لانه أسقط الماء لعدم بقائه على الكروية وجعل للهواء ثلاثة وبالجملة ينافي ماذكره قول المتن ولكل من البواقي طبقات اذ يدل بظاهره على ان للماء أيضا طبقات وليس كذلك على ماذكرنا فتدبر (قوله لكونه أشبه بالبسائط الخ) أقول كما انه يعد من المركبات جاز عده من البسائط بالاعتبارين اللذين سبقا في تفسيري المركب والبسيط فافهم (قوله بل ذكره في فصل البسائط الخ) هذا يخالف ماسبق من ان هذا الفصل معقود في تقسيم الجسم وبيان أقسامه فليتفطن (قوله وهي الهواء الصرف الخ) الاصح ان الهواء الصرف هي الطبقة التي فوق الزمهريرية فليراجع (قوله ان أصابه بعد تشكله الخ) وانما يكون البرد في هواء ربيعي

ينزل (طلا) ان لم يجمد فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر (وقد يتصاعد مع البخار دخان) الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار فينعقد سحابا (فيحتبس الدخان (في السحاب) فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيفما كان يمزق السحاب تمزيقا عنيفا (فيحصل من تمزيقه) وخرقه اياه صاعدا أوهابطا (ومصاكمته) في القاموس صكمه ضربه ودفعه والصكمة الصدمة الشديدة (صوت هو الرعد و) قد يشتعل الدخان بالتسخين الحاصل بالتمزيق فيحصل (نار لطيفة) تنطفئ سريعا و (هي البرق أو كثيفة) لا تنطفئ حتى تصل الى الارض و (هي الصاعقة وقد تتكاثف الادخنة) الكثيرة (المتصاعدة بالبرد) وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فتثقل (فتنزل بتموج الهواء وهي الريح الباردة) وقد لا ينكسر حرها فتتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك وهي الريح الحارة (وما) شوهد (فيها) أي في الرياح (من الاهوال والاحوال) كقلع الاشجار وتقلبها وغير ذلك (يشهد بأنها ليست الا من عند) القادر المختار و (مرسل الرياح) وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان اسباب تكونها بارادة الله تعالى عند من يقول بالوسائط لا عندنا لاسنادنا الكل اليه تعالى ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقية عندنا

أو خريفي لفرط التحلل في الصيفي والجمود في الشتوي (قوله نسبة الثلج الى المطر الخ) وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير أن يصعد الى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة من تصاعده (قوله بالبرد الخ) متعلق بتتكاثف لا بالمتصاعدة (قوله وهي الريح الحارة الخ) وأما الزوبعة والاعصار أعني الريح المستديرة الصاعدة أو الهابطة فالسبب فيها اما تلاقي الريحين أو انفصال ريح من سحابة فتقصد النزول فيعارضها في الطريق سحابة صاعدة فتدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع جزء من الريح بين دافع الى تحت ورافع الى فوق فتستدير وتنضغط الاجزاء الارضية بينها وترتفع ملتوية (قوله عند من يقول بالوسائط الخ) أقول القائل بارادة القادر ليس قائلا في تكوّن الحوادث بالوسائط والاسباب المؤثرة الا شرذمة قليلة بالنسبة الى أهل

(و) هنا وقع الفراغ من النوع الاول فحاول الشروع فى الثانى فقال (الطين اللزج الكثير اذا انعقد) واستحكم انعقاد رطبه بيابسه (بحر عظيم تكون حجرا) والطين المتحجر مختلف الاجزاء فى الصلابة والرخوة (واذا انحفر أجزاؤه) الرخوة (باسباب) من الماء والرياح وغير ذلك (تكونت) وتحصلت (الجبال) ثم لا يخفى أن اختصاص بعض الاجزاء بالصلابة وبعض بالرخوة مع استواء نسبة الكل الى الفلكيات التى زعموا أنها المعدات لها يقتضى سببا مخصصا وهو الفاعل المختار (ولقلة تسخنها) أى الجبال (بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوج والانداء) التى تحصل منها الابخرة التى هى مادة المعادن والسحب والعيون (فتكون المعادن والسحب والعيون) تكونا كثيرا (و) لما فرغ من القسمين الاولين شرع فى الثالث فقال (اذا انشقت الارض بأبخرة وأدخنة محتقنة فيها) محاولة للخروج غير متمكنة عليه لكثافة وجه الارض وكونه عديم المسام أو ضيقها جدا (حدثت الزلازل) لان ذلك انما يكون اذا تحركت الابخرة والادخنة وحركت الارض وتلك الحركة تسمى زلزلة (وقد يكون معها) أى الزلازل الحادثة عند الانشقاق (نيران محرقة واصوات)

العباد وسائر الحيوانات فالاسباب فى غير ماذكر عادية عندهم غايته أن تكون الحوادث عندهم بالطريق الذى يسمونه التوليد وعندنا بالمباشرة فتدبر فالاولى أن يقول غاية ماذكروه لو ثبت هى أن الاسباب العادية الخ كما فى شرح المقاصد (قوله الشروع فى الثانى الخ) أى النوع الذى على وجه الارض مثل الاحجار والجبال (قوله تكون حجرا الخ) قد ينعقد الماء السيال حجرا لقوة معدنية محجرة اما دفعة أو على مرور الايام (قوله مع استواء نسبة الكل الخ) الاستواء من حيث الذات لا يوجب الاستواء بحسب الامور الخارجية كالقرب والبعد كما لا يخفى (قوله تحصل منها الابخرة الخ) ولذا قالوا ان من منافع الجبال حفظ الابخرة التى هى مادة لما ذكر فانها قد تتنفس عن الارض الرخوة بحيث لا يجتمع منها قدر يعتد به (قوله تسمى زلزلة الخ) قالوا ويصير

هائلة لشدة المصاكمة وقلما توجد الزلزلة فى الارض الرخوة لسهولة الخروج فالبلاد التى تكثر الزلازل فيها اذا احفرت فيها آبار كثيرة قلت الزلازل بها (وربما ينقلب) بمعونة البرد الذى فى باطن الارض (البخار) الحادث (فيها ماء فتنشق) الارض لكثرة البخار المنقلب فيها ماء (عيونا جارية) على الولاء لامتناع الخلاء فانه كلما جرى الماء انجذب الى موضعه هواء وبخار آخر يبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء أيضا وهكذا الى أن يمنع مانع (أو راكدة) ان لم يكن للابخرة المنقلبة مدد (وربما يفتقر الى كشف عنه) وذلك اذا لم يكن البخار كثيرا بحيث يشق الارض (وهى الآبار والقنوات) بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والآبار والقنوات مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها

(فصل) فى المركبات التى لها مزاج وما يتبعه وفيه بيان حقيقة المزاج (اذا اجتمعت العناصر) الاربعة لان حدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة لا يتم بدون الاربعة (المصغرة الاجزاء) جدا لان الامتزاج انما يكون بطريق المماسة وهى تتكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها فكلما كان تصغر الاجزاء أكثر كان المزاج أتم (فتفاعلت) تلك العناصر (بقواها) أى بكيفياتها

الكسوف سببا لما نفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد المهيج للرياح فى تجاويف الارض فالبرد الذى يعرض دفعة قد يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج (قوله فى باطن الارض الخ) شروع فى بيان أسباب العيون والآبار والقنوات (قوله على الولاء الخ) أى ان كان لذلك الماء الجارى مدد فالاولى التصريح بهذا ليحسن تقابله بما يأتى بعده قوله أو راكدة فافهم (قوله وما يتبعه الخ) أى ما يتبع المزاج من نحو الالوان والطعوم والروائح (قوله لا يتم بدون الاربعة الخ) لان فى كل منها خاصة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة كذا قالوا لكن فيه تأمل فليتأمل (قوله أى بكيفياتها بعضها الخ) اعلم أن ههنا مذهبين أحدهما

بعضها فى بعض سميت قوى لكونها مبادى تغييرات (فانكسرت سورة كل من الكيفيات) الاربع الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة بمعنى ان تزول مرتبة

انه عند امتزاج العناصر يكون الفاعل والمنفعل هى الكيفيات وذلك مذهب الاطباء النافين للصورة النوعية والثانى هو أن الفاعل هو الصورة النوعية بتوسط الكيفية وهو مذهب الفلاسفة القائلين بالصور ومعنى فاعليتها هو أنها تحيل مادة العنصر الى كيفياتها وتمسكوا فى ذلك بأن الفاعل لايجوز أن يكون هو المادة لان شأنها القبول والانفعال كما مر ولاالكيفية لان تفاعل الكيفيتين أى كسر كل واحدة منهما سورة الاخرى ان كان معا لزم أن يكون الشئ مغلوبا عن شئ حال كونه غالبا عليه وغالبا حال كونه مغلوبا عنه وهذا محال وان كان على التعاقب لزم صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس وهو أيضا محال لاستحالة انتفاء المعلول مع تحقق العلة بشرائطها واعترض بأن ماذكر مشترك الالزام لان تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين اما أن يكون معا فيلزم كون الشئ غالبا ومغلوبا معا لان الكيفية كما أنها غالبة اذا جعلناها كاسرة بنفسها فكذلك اذا كان لها دخل فى الكسر يلزم اجتماع شدة الكيفية التى بها الكسر وضعفها الحادث بالانكسار فى آن واحد واما أن يكون على التعاقب فيلزم الصيرورة المذكورة المستحيلة وههنا بحث آخر وهو أنا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير أن تكون هناك صورة توجب انكسار سوره الكيفية المتضادة كما فى امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بأن الصورة المائية لاتكسر البرودة كذا قالوا لكن أقول القطع بأن مجرد الصورة هنا ليست بكاسرة لايفيد القطع بأن مجرد الكيفية كاسرة لم لايجوز أن يكون الكسر بهما والذى يتجه هو أن صورة كل عنصر تفعل فى مدته بالذات وفى مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء او عرضية كحرارته وأما المنفعل بمعنى مايزول ويحدث مكانه آخر فهو الكيفية وبمعنى مايتأثر ويتغير من حال الى آخر فهو المادة هذا مايندفع به ماأورد فى هذا المقام اذا عرفت هذا فعلم ان ظاهر قول المصنف فتفاعلت بقواها يوافق مذهب الفلاسفة القائلين بأن الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية ويمكن تطبيقه على مذهب الاطباء أيضا بأن تجعل الباء فى قوله بقواها زائدة على الفاعل وأما الشارح « [illegible] » ففى ظاهر كلامه منافاة فان أوله يدل على ان الفاعل هو الا[illegible] أى صورة حيث جعل ضمير

تلك الكيفية وتحدث مرتبة أخرى أضعف منها (حدثت) جواب اذا (كيفية متوسطة) بين الاربع بمعنى ان تكون أقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها (متشابهة فى الكل) بان يكون الحاصل فى كل جزء من أجزاء الممتزج مماثلا للحاصل فى الجزء الآخر بحيث يكون مساويا له فى الماهية من غير تفاوت سوى المحل (تسمى بالمزاج) وهو اما معتدل واما خارج (فان كان من قوى متساوية

تفاعلت العناصر وآخره يدل على ان الفاعل والمنفعل هى الكيفيات حيث قال بعضها فى بعض الخ فتدبر فى المقال (قوله جواب اذا الخ) وانما آثر فى بيان المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بأن يقول المزاج كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المصغرة الاجزاء بقواها الاربع المنكسر سورة كل منها لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما يحسن بعد ذكر أجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها فافهم (قوله بأن يكون أقرب الى كل من الكيفيتين الخ) بمعنى أن يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا فى الرطوبة واليبوسة فذكر المتوسطة للاحتراز عن توابع المزاج كالالوان وأما ذكر التشابه فللتحقيق دون الاحتراز لكن منهم من فسر التشابه بما فسر به التوسط والتحقيق تغايرهما (قوله سوى المحل الخ) حتى ان كلا من الجزء النارى والمائى والهوائى والارضى له نصيب من كل من الكيفيات الاربع اذ لو اختلفت الكيفيات فى أجزاء الممتزج وكان التشابه فى الحس بحيث لا تتميز عنده مع بقائها على حالها المختلف لما كان هناك فعل وانفعال وحدوث كيفية وحدانية بها يستعد لفيضان صورة معدنية أو نباتية أو حيوانية أو نفس ناطقة عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة واختلاط بين العناصر ولم يكن امتزاجا فانه أخص منها اصطلاحا وان كانت قد تطلق مترادفة وبالجملة فالصور النوعية للعناصر الممتزجة وان كانت باقية على حالها لكن كيفياتها مستحيلة الى كيفية متوسطة سارية فى جميع أجزاء الممتزج وهى المزاج ان قيل لو كان ساريا فى جميع أجزائه لزم أن تكون النار مثلا مع صورتها النوعية متصفة بالصورة الذهبية مثلا وحينئذ جاز أن تكون المعاليل من عنصر واحد مع انه خلاف ما رأوه قلنا ذلك ممنوع لجواز أن يكون قبول البسيط للكيفية المزاجية مشروطا

المقادير) شدة وضعفا (فعتدل) وتساوى مقادير القوى لا يستلزم تساوى مقادير العناصر لجواز أن يكون عنصر مغلوبا فى الكمية قويا فى الكيفية وبالعكس حتى جعلوا حرارة النار أضعاف برودة الماء (والا) يكن من قوى كذلك (فخارج) عن الاعتدال (امابكيفية) واحدة من الكيفيات الاربع (أو بكيفيتين غير متضادتين) وأما خروجه بمتضادتين أو ثلاث أو بالاربع فغير ممكن للزوم اجتماع المتضادين لان الخروج بكيفية الحرارة مثلا معناه أن تزيد على البرودة فمع ذلك زيادة البرودة تستلزم ذلك (فينحصر) الخارج (فى ثمانية) أقسام لان الخارج بكيفية اربعة أقسام بحسب الكيفيات الاربع وبكيفيتين غير متضادتين أيضا

بالاجتماع بطريق الامتزاج (قوله وتساوى مقادير القوى لايستلزم الخ) هذا اشارة الى رد ماذكره بعضهم من أن المعتدل بهذا المعنى يمتنع تحققه وذلك لانه لما رأوا تفسيره بما تكون عناصره متساوية الكيفيات شدة وضعفا ظنوا أن تساوى كيفياتها يستلزم تساوى حجمها وكمياتها واذا تساوت كمياتها وكيفياتها تتساوى ميولها شدة وضعفا الى احيازها فلايتحقق فيه الاجتماع والامتزاج المقتضى للفعل والانفعال قطعا وحاصل الرد أنالانسلم أن تساوى كيفياتها يوجب تساوى أجزائها وكمياتها لم لايجوز أن يكون عنصر مغلوبا فى الكمية وغالبا فى الكيفية وبالعكس بل قالوا ان حرارة النار اضعاف برودة الماء ورطوبة الماء اضعاف يبوسة الارض فحينئذ نقول تساويها فى الكيفيات يستلزم تفاوتها فى الاجزاء لاتساويها كما ظنوه فعند المساواة فى الكيفية لايتصور المساواة فى الكمية حتى يلزم تساوى الميول فى الشدة والضعف فالمعتدل الحقيقى الامر عبارة عما يكون من كيفيات متساوية لايتحقق الامع الاختلاف فى الكم والمقادير والحجم وحينئذ تختلف الميول شدة وضعفا فلا تتداعى الاجزاء الى الافتراق والانفكاك بالميل الى الاحياز المختلفة فلايتم الحكم بامتناع تحققه على أنا لوسلمنا اللزوم بين التساويين لانسلم امتناع تحقق المعتدل الحقيقى لم لايجوز أن يحصل الاجتماع المؤدى الى الفعل والانفعال بسبب آخر غير ماذكر كأن يكون حدوث الجزء النارى تحت الارض مثلا فيلاقى كل صاحبه عن حيزه فتدبره جدا (قوله فينحصر الخارج فى ثمانية الخ) أى على ماهو الحق من

كذلك إما الحرارة واليبوسة أو البرودة والرطوبة أو الحرارة والرطوبة أو اليبوسة والبرودة (وقد يقال المعتدل لما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له) ويليق بحاله و يكون أنسب بافعاله (من الكميات والكيفيات) أي كميات العناصر وكيفياتها مثلا شأن الارنب الخوف والجبن وشأن الاسد الجرأة والاقدام فيليق بالاول غلبة البرودة و بالثاني غلبة الحرارة والمعتدل بالمعنى الاول من التعادل بمعنى التساوي ويقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني من العدل في القسمة و يقال له المعتدل الطبي (نوعا) كان ذلك الممتزج (أو صنفا أو شخصا أو عضوا كل) من هذه الاربعة يعتبر (بحسب الخارج) عنه فيعتبر النوع بالنسبة الى سائر الانواع والصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع والشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف والعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن (أو) بحسب (الداخل) فيه فالنوع بالقياس الى ماله من الاصناف والاشخاص والصنف الى ماله من الاشخاص والشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا العضو والتفصيل أن لكل نوع من المركبات المزاجية مزاجا لا يمكن أن توجد صورته النوعية بدونه وليس ذلك المزاج على حد واحد والا كان جميع افراد النوع الواحد متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعي وأليق أمزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه وله أيضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض أو يكون في حاق وسطه هو أليق الامزجة الواقعة في ذلك العرض و به يكون حاله فيما خلق له من صفاته وآثاره المختصة به أجود وذلك اعتداله النوعي بالنسبة الى ما يدخل فيه من

أن المعتبر في المعتدل الحقيقي هو التساوي في الكيفية فقط دون عند اعتبار التساوي في الاجرام أيضا تتصور لزيادة على الثمانية كما هو ظاهر منه

صنف وشخص ولا يكون حاصلا الا لأعدل شخص من أعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون أيضا حاصلا له الا فى أعدل حالاته والاعتدال الصنفى بالقياس الى الخارج هو ما يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا الى أمزجة سائر أصنافه وله عرض ذو طرفين هو أقل من العرض النوعى اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع فى حاق وسط هذا العرض وهو أليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه اذ به يكون حاله أجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لأعدل شخص منه فى أعدل حالاته سواء كان هذا الصنف أعدل الاصناف أولا والاعتدال الشخصى بالنسبة الى الخارج هو الذى يحتاج اليه الشخص فى بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا الى أمزجة سائر الاشخاص من صنفه وله أيضا عرض هو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى الداخل هو ما يكون به الشخص على أجود حالاته والاعتدال العضوى مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون أمزجة سائر الاعضاء وله أيضا عرض الا أنه ليس بعضا من العرض الشخصى ومقيسا الى الداخل هو الذى ينبغى له حتى يكون على أحسن أحواله * ثم اعلم أنهم اتفقوا على أن أعدل الانواع أى أقربها بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقى نوع الانسان لانه متعلق النفس الناطقة التى هى أشرف وأكمل فلا بد أن يكون هو أشرف أى أقرب الى الوحدة وأبعد من الكثرة حتى يكون بالواحد المبدا أنسب فيكون بافاضة الكمال أجدر واختلفوا فى

(قوله الا انه ليس بعضا من العرض الشخصى الخ) وذلك لان العرض الشخصى بل العروض المتقدمة مأخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع ويستحيل أن يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فليتأمل ثم قالوا الخارج من هذا الاعتدال ينحصر أيضا فى ثمانية لكن اعترض بأنه يمكن الخروج هنا بكيفيتين متضادتين ولا يلزم منه كونهما غالبتين ومغلوبتين معا كما فى الخارج عن الاعتدال الحقيقى وذلك لان المعتبر هناك زيادة كل على الاخرى وهنا يكون المعتبر الزيادة على القدر اللائق بالممتزج والتفصيل موكول الى

أعدل الاصقاع بالنظر الى أوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء تتشابه أحوالهم من الحر والبرد لتساوى ليلهم ونهارهم أبدا فتنكسر سورة كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخرى فيكون مزاجهم أقرب الى الاعتدال الحقيقي (و) كثير من المتأخرين على أنهم سكان الاقليم الرابع فـ(أعدل البقاع بحسب أوضاع العلويات هو الاقليم الرابع عند الاكثرين) منهم لانهم أحسن ألوانا وأطول قدودا وأجود أذهانا وأكرم خلاقا وكل ذلك يتبع المزاج واعتداله وأعدل الاشخاص أعدل شخص من أعدل صنف وأما أعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذى للانملة سيما الذى للسبابة ولذا حكم فى الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغى أن يكون متساوى الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل (و) أقسام (الممتزج) ثلاثة

مطولات كتب الطب (قوله أقرب الى الاعتدال الحقيقى الخ) قد يقال تشابه الاحوال بمعنى انه لايطرأ عليهم تغير يعتد به ولا يلحقهم نكاية حر ولابرد لايوجب القرب الى لاعتدال الحقيقى الذى هو تساوى الكيفيات لجواز أن يكون البالغ فى الحرارة والبرودة بحيث لايطرأ عليه التغير ولايلحقه النكاية لكونه مألوفا بالحرارة والبرودة (قوله وكل ذلك يتبع المزاج واعتداله الخ) كتب هنا حاشية هى هذه ورد بأن ذلك تابع للاعتدال الطبى لاالحقيق الذى كلامنا فيه وأجيب بأن مزاج الانسان أقرب الى الاعتدال الحقيقى فان كان مزاج هؤلاء أكثر توفرا لما ينبغى للمزاج الانسانى كان أقرب اليه وأعدل اه أقول ان ذلك انما يفيد كونه تابعا للمزاج الانسانى الذى له اعتدال حقيقى أى قرب اليه وكذا اعتدال طبى وهذا ليس نصا فى المقصود لجواز أن يكون تبعية ذلك له لاعتداله الطبى لاالحقيقى والمقصود هذا فتفطن فانه دقيق ثم قد يقال ان قلة الكمالات فى خط الاستواء وكثرتها فى الاقليم الرابع يجوز أن تكونا عائدتين الى الأسباب الارضية دون الاوضاع العلوية التى كلامنا فيها وقد يدفع بأن الحدس يشهد ببطلانه أن لا يوجد فى خط الاستواء مع طول مسافته وفى الاقليم الرابع مع كثرة بلاده

لانه (ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتمية فاما مع تحقق مبدا الحس والحركة) الارادية (فهو الحيوان أولا) مع تحقق مبدا الحس والحركة (فهو النبات والا) يتحقق فيه مبدأ التغذية والتمية (فالمعدنى) وانما اعتبر تحقق المبدا المذكور اذلا قطع بعدمه فى النبات والمعدنى بل ربما يدعى الشعور والارادة للنبات لامارات مثل ميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل أغصانها من جانب الموانع الى الفضاء (وهو) أى المعدنى (إما ذائب مع الانطراق) أى كونه قابلا لضرب المطرقة بحيث لاينكسر ولايتفرق (كالاجساد السبعة) الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصينى قيل هو جوهر يشبه النحاس يتخذ منه المرايا (أو) ذائب (مع الاشتعال كالكبريت أو) ذائب (بدونهما) أى الانطراق والاشتعال

بقعة خالية من الموانع الارضية وبلدة تكون أسبابها خالصة (قوله أولا مع تحقق مبدا الحس والحركة الخ) قد يقال ينتقض التعريف المستفاد من هذا للنبات بما ليس فيه الحس والحركة من أجزاء الحيوان أومتولداته كالظفر والعظم والشعر واللبن والعسل مع انه لم يعد نباتا بل ينتقض به حصر الممتزج فى الاقسام الثلاثة لان عدم دخوله فى الحيوان والمعدنى ظاهر فاذا لم يعد من النبات أيضا لم يتم الحصر المذكور وأقول لعل النبات الذى لم يعد هذا منه هو المتعارف الذى اعتبر كونه نباتا من الارض وأما مطلق النبات المفسر بما هو مستفاد من هذا التقسيم فلاشك فى صدقه على ماذكر وعده منه يشهد بذلك قولهم نبت شعره وظفره ونحو ذلك وبعد فيه تأمل فليتأمل (قوله اذلاقطع بعدمه فى النبات والمعدنى الخ) وهذا ليس ببعيد من قواعد الفلاسفة فانهم ذهبوا الى أن تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقى على التدريج حيث اتفقوا على ان من المعدنى ماوصل الى أفق النبات ومن النبات ماوصل الى افق الحيوان كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم أكرموا عمتكم النخلة الحديث (قوله أى كونه قابلا لضرب الخ) وحقيقة الانطراق اندفاع الجسم لانبساط يعرض له فى أبعاده من غير انفصال شئ منه (قوله هو جوهر يشبه النحاس الخ) وذكر آخرون أنه لايوجد فى زماننا والذى

(كالزاج وإما غير ذائب) إما (لفرط الرطوبة كالزئبق أو) لفرط (اليبوسة كالياقوت) واللعل والزبرجد ونحو ذلك (و) بعد الفراغ عن المعدنى شرع فى النبات ترقيا من الادنى الى الاعلى فقال (يشارك النبات) لاختصاصه بزيادة اعتدال لا توجد فى المعدنى (الحيوان فى الاحتياج الى قوى طبيعية) سميت بها بناء على أن الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة (منها) القوة (الغاذية التى) لا بد منها فى بقاء الشخص مدة حياته (تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى) بدلا لما يتحلل عنه (وتخدمها) قوى أربع الاولى (الجاذبة) التى تجذب المحتاج اليه من الغذاء (و) الثانية (الماسكة)

يتخذ منه المرايا مركب من الفلزات يسمى الحديد الصينى وليس بالخارصينى (قوله بزيادة اعتدال الخ) لما ذكر أن الاقرب الى الاعتدال الحقيقى بحسب المزاج هو النوع الانسانى فكل ما كان أقرب اليه كان أزيد اعتدالا وكل ما كان أبعد كان أنقص (قوله بناء على ان الطبيعة تطلق الخ) فيكون نسبة القوى اليها نسبة العام الى الخاص على أن القوة تطلق على مبدا الفعل مطلقا واغاقيد الطبيعة بغير الارادة لبيان التقابل بين هذه القوى والقوى الآتية التى نعلها مع الارادة أعنى المدركة والمحركة فتدبر (قوله لا بد منها فى بقاء الشخص الخ) قالوا ان ظاهر كلام البعض مشعر بأنها نفس الهاضمة والبعض الآخر بأنها عبارة عن مجموع الاربعة الآتية التى عدها الجمهور خوادم والمحققون على أنها غيرها كما هو صريح هذا المتن وحاصل ما فرقوا به بينها وبين الهاضمة أن الغاذية هى التى تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الحاصل بفعل الهاضمة الى أن تجعله جزأ بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المتغذى فحينئذ يراد بالغذاء ماهو بالفعل وبالاحالة التغيير فى الجوهر والهاضمة هى التى تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ الى أن يحصل له كمال الاستعداد أن يصير جزأ من المتغذى وهذا معنى احالتها الغذاء الى ما يليق بجوهر المتغذى فيراد بالغذاء حينئذ ماهو بالقوة كاللحم والخبز الواردين على البدن وبالاحالة التغيير فى الكيف فاههم (قوله التى تجذب المحتاج اليه الخ) ويدل على وجودها فى المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة

التى تمسك الغذاء المجذوب الى أن تهضمه الهاضمة (و) الثالثة (الهاضمة) التى تعد الغذاء لأن يصير جزأ بالفعل (و) الرابعة (الدافعة) التى تدفع الغذاء المهيأ التغذية عضواليه وتدفع الفضل الغير الملائم له عنه ولولا دفعها اياه لم يخل شئ من الاعضاء عن أخلاط تفسده (وأولى مراتب الهضم) الذى هو فعل الهاضمة يعنى للهضم مراتب أربع أولاها (فى المعدة وابتداؤه فى الفم) لاتصال سطحه بسطح المعدة (ثم فى الكبد ثم فى العروق ثم فى الاعضاء) وهذه هى الثلاث الباقية (ومنها) أى من القوى الطبيعية (النامية) والقياس المنمية لان فعل القوة هو الانماء والنامى انما هو الجسم وتسامح للازدواج وبالجملة هى القوة (التى تدخل الغذاء) المهيأ (فى أجزاء الجسم)

صاعدة كما فى البهائم والانسان المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من الغذاء المتحرك وليس القاسر أمرا من الخارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها حيث لاارادة كما اذا كان فى الغذاء شعرة أو عظم مثلا فينقلب الى المعدة لفرط شوقها وان كنت تريد اخراجه من الفم ثم الاستدلال على وجودها فى باقى الاعضاء أيضا مذكور فى المطولات (قوله التى تمسك الغذاء الخ) ويدل على وجودها ان الغذاء وان كان فى غاية الرقة والسيلان يبقى فى المعدة الى الانهضام وان المنى مع اقتضائه الحركة الى السفل يبقى فى الرحم وكذا الدم فى سائر الاعضاء (قوله تعد الغذاء الخ) ويدل على وجودها تغير الغذاء فى المعدة وظهور طعم الحموضة فى الجشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صور الاخلاط (قوله لان يصير جزأ بالفعل الخ) هذه الصيرورة فعل الغاذية المتأخر عن الاعداد الذى هو فعل الهاضمة كما ظهر مما سبق ولذا كانت الهاضمة من خوادم الغاذية (قوله تدفع الغذاء الخ) ويدل على وجودها دفعها لما فى المعدة عند القىء بالتحرك الى فوق بحيث يحس بتحرك الاحشاء تبعا لذلك وكذا دفعها لما فى الامعاء بالاسهال وفى الرحم بوضع الجنين (قوله للهضم مراتب أربع الخ) والتفصيل كما قالوا هو أن الغذاء من ابتداء المضغ الى ان يصير جزأ من العضو يعرض له فى كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا فى عدد لكن لما نظروا الى الغذاء والعضو المتغذى وظهور التغير الى غاية حصروا

فتضمه اليها (فيزيد فى أقطاره) الثلاثة الطول والعرض والعمق (بنسبة طبيعية) أى نسبة تقتضيها طبيعة الشخص الذى له تلك القوة الى غاية النشو فيه فخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية والسمن لانه قد يكون بعد كمال النشو أيضا كالورم وانما الاحتياج الى تلك القوة لتكميل الشخص ووصوله الى كماله (ومنها)

مراتبه بذلك الاعتبار فى أربع الأولى فى المعدة والثانية فى الكبد والثالثة فى العروق والرابعة فى الاعضاء وذلك لان هضم الغذاء اما ان لايلزمه خلع صورته وهو الذى به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو الهضم فى المعدة وابتداء هذه المرتبة فى الفم لان سطح الفم والمعدة متصل واحد فيجعل ما فيهما هضما واحدا خلافا لمن جعلهما هضمين واما أن يلزمه خلع الصورة فحينئذ اما أن يلزم من كمال نضجه حصول الصوره العضوية وشبهه بها فى المزاج أولا والثانى هو الكيلوسية الخلطية التى هى الهضم فى الكبد والاول اما ان يصير به جزأ من العضو فهو الهضم فيه والا فهو الهضم فى العروق (قوله فى اقطاره الثلاثة الخ) قد يقال قيد الاقطار الخ لاخراج الزيادات الصناعية كما اذا غيرت شمعة من شكل الى آخر بحيث تنقص من واحد من أقطارها وتزيد فى آخر منها ون ذلك زيادة فيها لكن ليست فى جميع أقطارها واعترض بانه كلام قليل الجدوى فان كلامنا انما هو فى القوى الطبيعية مع أنه قد تكون الزيادة فيها فى أقطارها الثلاثة كما اذا ضممنا اليها قدرا آخر ومزجناه بجميعها (قوله والسمن الخ) قد يقال ان السمن خارج بقيد الاقطار لانه لا يزيد فى الطول كما سبق ورد بالمنع والتحقيق أنه خارج بقيد النسبة الطبيعية كالورم لانه لا يدخل فى جوهر الاعضاء الاصلية شيئا بل انما يدخل فى الاجزاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم فظهر ان السمن والورم مشتركان فى انهما ليسا على النسبة الطبيعية ويتفرع عليه أنهما قد يكونان بعد كمال النشو فاذا صنيع الشارح « مدظله » كما ترى فيه اضطراب لايخفى على الفطن ثم اعلم أن قيد مداخلة الاجزاء لاخراج التخلخل بالمعنى الحقيقى الذى مراعى انبساط الجرم من غير أن يتوارد عليه جرم آخر وأما التخلخل بالمعنى الآخر الذى سبق أيضا أعنى انبساط الجسم بمداخلة الاجزاء الهوائية ثم أنه ليس واردا على المتنفس خارج لان المراد من الغذاء

القوة (المولدة التى) يحتاج اليها لبقاء النوع وهى قوة (تحصل من الغذاء) بعد الهضم التام (ما يصلح) أن يكون (مبدأ) ومادة (لشخص آخر) من نوع المغتذى (وتفصله) أى ما يصلح مبدأ (الى أجزاء مختلفة وتفيده الهيآت اللائقة به) والمحققون على أن هذه الافعال الثلاثة مستندة الى قوى ثلاث

الداخل هنا هو ما يكون من نوع المتغذى على ما سبق تحقيقه فى مبحث النمو وبالتدبر فى هذا يندفع ما أورد ههنا من انا لانسلم حصول الزيادة فى صورة النمو لان الزيادة اما فى الجسم الاصلى أو الوارد وكلاهما فى حيز المنع لان كلا من الجسمين على حاله الذى قبل الورود غايته أنه انضاف جسم الى جسم فحصل مجموع أعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل صغيرا ثم عظم فلم يتوارد العظم والصغر على موضوع واحد بعينه اذ الصغير أحد الجسمين المنضمين ولم يصر عظيما والعظيم هو المجموع ولم يكن صغيرا فلم يكن هناك جسم نام وحاصل الاندفاع هو أنه ليس المراد من زيادة المقدار وعظمه فى النمو هو عروض المقدار الزائد على ما كان مقداره صغيرا بعينه فان ذلك على تقدير امكانه هو التخلخل الحقيقى الخارج عما نحن فيه كما مر آنفا بل المراد هو تفرق اتصال أجزاء الجسم الاصلى بمداخلة الاجزاء الغذائية فى مسامها من غير ايلام فيكون المراد من الصغر حينئذ هو عدم التفرق المذكور ولا شك فى ورودهما بالمعنى المذكور على موضوع بعينه فلا اشكال فان قيل فعل النامية كما علم ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه والصاقه به كالغاذية فما الفرق قلنا الفرق كما قالوا هو أن الغاذية تفعل هذه الافعال حيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد مما تحلل فليتأمل (قوله من نوع المغتذى الخ) الاولى ان يزيد عليه أو من جنسه لما يأتى قريبا فتبصر (قوله والمحققون الخ) تعريض على المصنف بان ما صرح به من ان المولدة قوة واحدة يصدر عنها الافعال الثلاثة لايلائم القاعدة المقررة بين الفلاسفة من ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد فالتحقيق عندهم هو استناد تلك الافعال الى قوى ثلاث لا الى قوة واحدة ثم بين المصنف تلك القوى بما حاصله ان الاولى تجذب الدم الى الانثيين

والمولدة اسم للقوى الثلاث (وقد يستند هذا) الفعل الاخير (الى) قوة (أخرى تسمى مصورة) فيخص المولدة بالتحصيل والتفصيل (ثم) انهم (اضطروا الى أن تعدد هذه القوى) الطبيعية كلها (بالذات أو) بمحض (الحيثيات) والاعتبارات وما تقرر عندهم من أن أثر الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو فى الواحد من جميع الجهات (و) اضطروا أيضا (فى أن الجامع للاجزاء والحافظ لها او المدبر لها الى أن يتم الشخص ماذا) فقيل الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى أن يستعد لقبول النفس ثم بعد حدوثها تصير حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقيل الجامع للاجزاء نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع

وتتصرف فيه الى ان يصير منيا ومبدأ لشخص آخر من نوع جنسه كالمغتذى وتخص باسم المحصلة والثانية هى التى تتصرف فى ذلك المنى فتفصل كيفياته المزاجية وتمزجها تمزيجات حسب كل عضو عضو فتعين لكل مزاجا خاصا وتخص باسم المفصلة والمغيرة الاولى وهذه تميز عن المغيرة التى من جملة الغاذية لانها انما تكون قبل تلك وقبل حصول البدن واعضائه والثالثة هى التى تفيد تميز الاجزاء وتشكلها على مقادير وأوضاع فتلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وتخص باسم المصورة ومحلها المنى أيضا ولكن كلام المنوه متردد فى ان المولدة اسم للقوى الثلاث جميعا أو للمحصلة وحدها أولها وللمفصلة معا انتهى (قوله والمولدة اسم للقوى الثلاث الخ) فيه أن سوق العبارة دال على ان هذا أيضا مما عابه المحققون وليس كذلك فانه مع ما سبق آنفا من التصريح بان كلامهم متردد فى ذلك ليس فى قواعدهم ما يحقق و يؤيد كون المولدة اسما لجميع القوى الثلاث لا لبعضها فحينئذ كان الظاهر عدم التعرض لهذه التسمية أو التعرض بما يدل على أيضا أعنى تسمية البعض كما سبق آنفا من المصنف ان قيل لعل الشارح لم يذكر ها بقصد الدخول فيما عليه المحققون بل استئنافا لبيان عدو لقول المصنف لكن أعنى قوله وقد يستند هذا الخ بناء على ان المراد منه بيان تسمية

أولا القوة المصورة لبدن الجنين ثم نفسه الناطقة (وتحيروا في كيفية صدور الافعال المتقنة) المحكمة على النظام المخصوص (و) كيفية صدور (الصور العجيبة (والاشكال الغريبة) والالوان المختلفة (التي تشاهد في أنواع النبات عن القوى الطبيعية) التي هي أعراض قائمة بالاعضاء لا يتصور لها قدرة وارادة وعلم (والتجؤا آخرا الى الخالق القدير) والحكيم الخبير * ثم انه أراد

البعض أعني المحصلة والمفصلة بالمولدة وكون الفعل الاخير من قوة أخرى تسمى مصورة قلت الظاهر انه ليس المراد من قول المصنف وقد يستند الخ ذلك حتى يكون عديلا للتسمية بجميع القوى بالمولدة بل هو عديل لسابق كلامه الدال على أن المولدة قوة واحدة يصدر عنها الافعال الثلاثة فيكون المراد من المولدة قوة يصدر عنها الفعلان الاولان أعني التحصيل والتفصيل فقط والفعل الاخير مستند الى قوة أخرى الخ يدل على ما ذكرنا ظاهر عبارة الشارح الآتية حيث قال فخص المولدة بالتحصيل والتفصيل ولم يقل بالمحصلة والمفصلة فتأمل جدا (قوله القوة المصورة لبدن الجنين الخ) اعلم أن ههنا بحثا مشهورا هو أن الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما وسائط للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باسناد صور الاعضاء وحفظ اجتماع الاجزاء الى الصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وبفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل والجواب بعد تسليم أن النفس ليست بقديمة كما هو رأى بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو رأى بعض المليين هو ان ذلك انما يرد لو جعلت تلك القوة من قوى النفس الناطقة للمولود أما اذا جعلت من قوى النفس الحيوانية أو من قوى النفس الناطقة للام فلا فليتدبر (قوله والتجؤا آخرا الخ) قال في شرح المقاصد فان اعترفوا بأن القوى في مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل بالمؤثرات والأثر انما هو من القادر المختار تعالى لما بقي فقد قصدوا الا أقرب طريق لكن انه لم يعرف بعد حصول الاعتراف والايمان المنجي لهم عاقبة ... الجاهلية انظر الى ما ذكر آخرا اليه اعترفوا ... فلا فليتأمل حق التأمل

بيان خواص الحيوان فقال (ويختص الحيوان بقوى نفسانية) نسبة الى النفس الحيوانية أو الناطقة لكون تلك القوى فى الانسان أكمل منها فى سائر الحيوانات (مدركة ومحركة) احتيج اليهما الطلب النافع ودفع الضار لان ذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار (فالمدركة) قدمها على المحركة لكون الحركة تابعة للارادة التابعة للادراك (الحواس الظاهرة) باعتبار محالها أو مدركاتها (والباطنة) لان الكلام فى القوى المشتركة والقوى النطقية المدركة للكليات مختصة بالانسان وقدم الظاهرة لظهورها وكونها متفقا عليها (فمن الظاهرة) قوة (اللمس وهى قوة سارية فى) جميع (البدن بها يدرك الحرارة

(قوله بيان خواص الحيوان الخ) بخلاف مامر من القوى الطبيعية فانها مشتركة بين الحيوان والنبات وان كان اشتراكا بحسب المفهوم دون الحقيقة اذ صرحوا بأن غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل غاذية كل عضو تخالف غاذية عضو آخر (قوله لان الكلام فى القوى المشتركة الخ) دفع لما يورد من ان القوى الحيوانية المخصوصة بالحيوان لاتنحصر فى الحواس الظاهرة والباطنة بل ههنا قوة أخرى مخصوصة به وليست من تلك الحواس وهى القوة النطقية المدركة للكليات وحاصل الدفع أن كلامنا فى القوى المخصوصة بالحيوان المشتركة بين جميع أنواعه والنطقية مخصوصة بنوع منه وهو الانسان وسيأتى بيانها ان شاء الله تعالى (قوله لظهورها الخ) لما ان كل أحد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها بما يخصها من الآلات وأما الباطنة فلا تثبت الا بالبرهان كما يأتى ثم قالوا الحق انه لاجزم بامتناع قوة سادسة من الظاهرة أو الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط من شرائط وجوده وأقول بل لاجزم بعدم وجودها من الباطنة فافهم (قوله فى جميع البدن الخ) الاولى فى أكثر البدن كما عبر به الاكثر لما قالوا ان بعض الاعضاء كالكبد والطحال والكلية والعظم مما ليس فيه حس اللمس على مابين فى محله ثم اعلم ان قوة اللمس قد أثبتها بعضهم للفلكيات أيضا زعما منهم أنها من توابع الحياة والافلاك حية عندهم فلها شم ولمس ورد بأن وجودها فى الفلك تعطيل لانها لجذب الملائم ودفع المنافر والفلك

والبرودة) واليبوسة والرطوبة والملاسة والخشونة الى غير ذلك واحتياج الحيوان اليها أكثر من غيرها ولذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق أو غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف هذه (ومنها) قوة (الذوق) وهو تال للمس فى المنفعة بحيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو اختيار الغذاء ويوافقه فى الاحتياج الى الملامسة (وهى قوة منبثة) أى منتشرة من بثه اذا نشره (فى العصب المفروش على جرم اللسان بها يدرك الطعوم) ولابد من الرطوبة العذبة أى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها (ومنها) قوة (الشم وهو قوة فى زائدتى مقدم الدماغ) كحلمتى الثدى (بها يدرك الروائح بوصول الهواء) المتكيف بها الاقرب فالاقرب الى ما يجاور محل هذه القوة فتدركها (لا بانفصال الاجزاء) عن ذى الرائحة كما زعم البعض وذلك لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه واحتج المخالف بوجهين الاول أن الحرارة تهيج الروائح وتنشرها والبرد يخفيها فدل ذلك على أن الشم بالتحليل

يمتنع عليه ذلك لامتناع الكون والفساد عليه وفيه نظر لان وجودها لذلك يجوز أن يكون مخصوصا بالسفليات وأما فى الفلكيات فلم لا يجوز أن يكون وجودها لغرض آخر كتلذذها بالملامسة فتأمل فالتحقيق هو منع كونها من توابع الحياة مطلقا وأما القول بوجودها للعنصريات كما ذهب اليه بعض فمما لا يصغى اليه (قوله بخلاف هذه) أى قوة اللمس فقالوا هى فى الحيوان بمنزلة الغاذية فى النبات (قوله ولا بد من الرطوبة العذبة الخ) واختلفوا فى أن توسط تلك الرطوبة بأن يخالطها أجزاء ذى الطعم فتنفذ بها فى اللسان فتدركه حاسة الذوق بذلك أو بأن تستحيل الرطوبة الى كيفية المطعوم وتقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة سهولة وصول جوهر المحسوس الى الحاسة فيكون احساس كيفيته بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثانى يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون احساس كيفية المطعوم بواسطة الرطوبة (قوله بوصول الهواء الخ) ومن الاشراقيين من يقول انا عند اتصالنا بالفلكيات نشم منها روائح أطيب من المسك والعنبر لا نسبة لها بما ههنا فاشتراط الشم بوجود الهواء

قلنا لم لا يجوز أن يكون ذلك لتأثير الحرارة فى الهواء واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة أو فى الآلة واعدادها للشم والثانى أن التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا أنه يتحلل شئ منها لم يكن كذلك قلنا ذبولها من وصول النفس وكثرة اللمس (ومنها) قوة (السمع وهى قوة مودعة فى عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بوصول الهواء) الحامل للصوت الى ذلك العصب (ومنها) قوة (البصر وهى قوة مودعة فى) التجويف الذى فى (ملتقى العصبتين المجوفتين) النابتتين من مقدم الدماغ المتقاربتين الى التلاقى (المفترقتين) بعد التلاقى الى أن تتأديا (الى العينين) فتنفذ اليمنى الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى وقيل بالعكس (يدرك بها الالوان والاضواء) أولا وبالذات وبتوسطهما سائر المبصرات (اما بالانطباع) أى انطباع صورة المرئى فى العين (أو بخروج الشعاع) من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المبصر (والكل) من الانطباع وخروج الشعاع (أمارات فللاول) منها (أن) العين جسم صقيل نورانى فان (نور العين مرئى) فى الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه (و) كل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع شبحه فيه فان (انطباع الشبح فى القابل المقابل ضرورى) كما فى المرآة وهذا انما يفيد انطباع الشبح فى العين لا كون الابصار به (و) له أيضا (ان سائر الحواس) انما تدرك بأن (يأتيها المحسوس) لا بأن يخرج منها شئ الى المحسوس فكذا الابصار ورد بأنه تمثيل بلا جامع (و) له أيضا (أن صورة الشمس قد تبقى زمانا فى عين من أطال النظر اليها ثم أعرض) عنها وما ذلك الا للانطباع ورد أيضا بأن صورة المرئى باقية فى الحس المشترك كما يأتى لا فى الباصرة (وللثانى) أى كون

وتكيفه بالرائحة انما هو فى العنصريات (قوله الحامل للصوت الخ) والقائلون بأن للفلكيات أصواتا عجيبة يتحير من سماعها الآذان كما حكى ذلك عن أكابر الحكماء [illegible] يجعلون حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء الذى فى العناصر كما سبق فى الشم

الرؤية بخروج الشعاع (أن الرؤية تتفاوت بتفاوت الشعاع) فان من قل شعاع بصره كان إدراكه للقريب أصح منه للبعيد لتفريق الشعاع فى البعيد ومن كثر شعاع بصره كان ادراكه للبعيد أصح لان الحركة فى المسافة الطويلة تفيد رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال قلنا لو كان الشعاع طريق الرؤية فكلما كان أكثر كانت الرؤية أصح فالرؤية الحاصلة بالحركة المذكورة لا تكون سببا لأصحية الرؤية بل تنافيها (و) له أيضا (انه يشاهد فى الظلمة انفصال النور من العين) واشراقه على الانف (و) انه يشاهد (عند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية) اتصلت بين العين والسراج قلنا هذا انما يكون امارة على وجود شعاع ولا يفيد أن الابصار انما يكون بذلك كيف ولو كان كذلك لوجب أن لا يرى المرئى الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئى وليس كذلك لأنا كما فتحنا العين أبصرناه بلا تفاوت فى القريب والبعيد (وعندنا الرؤية بمحض خلق الله) عند فتح العين ولا تشترط بشئ (ومايقال) هو قول

(قوله الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الخ) يقال هذا انما يتم لو أريد بخروج الشعاع تحركه حركة حقيقية وليس كذلك فان ذلك باطل سواء أريد من الشعاع ماهو من قبيل الاعراض أو ماهو جسم شعاعى يتحرك من العين الى المرئى أما الاول فلما مر من امتناع انتقال الاعراض وأما الثانى فلما ذكره الشارح «مد ظله» ولانا قاطعون بامتناع أن يخرج من العين جسم فينبسط فى لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا أطبق الجفن عاد اليها وانعدم وان يتحرك الى جميع الجهات بلا قاسر وارادة وينفذ فى الافلاك ويخرقها فيرى الكواكب ولا يشوش بهبوب الرياح كتشويش الاصوات بها وميلها بها وأيضا لو كان كذلك لكان رؤية مافى نحو الماء من جهة مسامه فيلزم أن يرى مافى الخزف أكثر ممافى الماء لان مسام الخزف أكثر ويلزم أيضا ان تكون الرؤية بقدر المسام من غير أن يرى الشئ بعمومه وكل ذلك باطل وأما اذا أريد به تحركه حركة وهمية لا حقيقية فلا نسلم انهم بنوا كونه وهمية بأن فى آلة الابصار أجساما

الفلاسفة وتبعهم المعتزلة (أنه يشترط فى) صحة (الابصار بعد سلامة الحاسة و) بعد (القصد) الى الاحساس (وحضور المبصر) عند الرائى (كونه) أى المبصر (كثيفا) مانعا من نفوذ الشعاع فيه والمراد أن يكون له حظ من الكثافة وان كان له لطافة ما كالزجاج فان مثله للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا (مضيأ) اما من ذاته أو من غيره (مقابلا) للرائى (أو فى حكمه) كما فى رؤية الانسان وجهه فى المرآة (بلا حجاب) بين الرائى والمرئى (ولا افراط قرب) فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار (ولا) افراط (بعد) هذا يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وحسب عظم المرئى وصغره واشراق لونه وكمودته (ولا) افراط (صغر ولا) سبب (غلط) للرؤية فانا نجد انتفاء الرؤية عند انتفاء شئ من تلك الشرائط (ممنوع) لجواز أن يخلق الله تعالى الرؤية بدون هذه الشرائط وعدم الوقوع لا يدل على الامتناع (وكذا دعوى لزومها) أى الرؤية (عند) تحقق (تلك الشرائط) ممنوعة اذ يمكن مع تحقق هذه الشرائط أن لا يخلق الله تعالى الرؤية كما حجب أولياءه من أعدائه فى مواطن كثيرة قال فى شرح المقاصد منهم من قال اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص أو كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما فى الآخرة هذا (ومن) الحواس (الباطنة) الثابتة بالدليل (الحس

شعاعية مضيئة تسمى بروح الباصرة ويرسم منها عند فتح العين بين العين والمرئى مخروط وهمى زاويته عند الجليدية وتحدث منها فى القابل المقابل أشعة وأضواء يتوهم من حدوثها حركتها من العين الى المرئى وتكون سببا لادراكه ولقوة تلك الاشعة فيما يحاذى مركز العين الذى هو بمنزلة الزاوية لذلك المخروط تكون صورته فيه أظهر وادراكه له أقوى وأكمل فتدبر (قوله اذ يمكن مع تحقق الشرائط أن لا الخ) وأورد عليه أنه لو جاز عدم الابصار مع تحقق هذه الشرائط لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة

المشترك وهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات) بالحواس الظاهرة التي يجد كل أحد من نفسه ادراكاتها وتعلقها بما يخصها من الآلات (بالتأدي اليها من طرق الحواس) الظاهرة (بدليل الحكم بالبعض) من المحسوسات بالحواس الظاهرة (على البعض) ايجابا أو سلبا كالحكم بأن هذا الملموس هو هذا الملون فان الحاكم بالنسبة لابد أن يحضر عنده الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وليس شئ من القوى الظاهرة كذلك فلابد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل قلنا ان مدرك الجزئيات عندهم ليس إلا قوى جسمانية كما يأتي لكن يرد عليهم صحة الحكم بان زيدا انسان مع انه لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات فالمدرك للجزئي هو مدرك الكلي وإلا بطل أن الحاكم لابد أن يحضر عنده الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب أن يكون هناك قوة جسمانية يرتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده قلنا الحضور عند العقل لا يجب أن يكون باجتماعها في قوة واحدة (و) بدليل (مشاهدة النائم والمريض) على حسب مشاهدة الامور الموجودة (ماليس) وجوده (في

ورياض رائعة ونحن لانراها واللازم باطل وأجيب بأنه ان أريد باللازم امكان ذلك فى نفسه ولا نسلم بطلانه وان أريد به تجويز العقل وقوعه بالفعل بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما فلا نسلم لزومه فان العلم بانتفائه من العلوم القطعية العادية التى لاتنافيها الاحتمالات العقلية (قوله قلنا الحضور عند العقل لا يجب أن يكون الخ) يعنى سلمنا لزوم حضور الطرفين عند الحاكم لكن لانسلم توقف ذلك على ارتسامهما فى نفس الحاكم بل انما يتوقف على ادراك الحاكم لهما وادراك الشئ لآخر يحصل ولو بارتسامه فى آلته كما مر فليكن المحسوسان اللذان يحكم العقل بينهما مرتسمين فى آلتين للعقل فى واحدة ولابد فى امتناع ذلك من دليل ثم ان الارتسام فى محل هل يستلزم ادراك ذلك المحل لما ارتسم فيه أولا فأمر لسنا بصدد بيانه ان قيل ان الحواس الظاهرة انما تكفى لحكم النفس على الجزئيات فى حال حضورها عندها وأما حال غيبتها فلا تكفى ضرورة عدم

الخارج) والالرآها كل سليم الحس فهو فى مدرك جسمانى لان الجزئيات لايدركها إلاقوى جسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطله فى النوم ولان الرائى ربما كان مغموض العين فوجب أن يكون حسا باطنا هذا ولايخفى مافيه (و) بدليل (مشاهدة القطرة النازلة خطا مستقيما و) مشاهدة (الشعلة الجوالة) الدائرة بسرعة (دائرة) وليس ذلك فى الخارج من القوى المدركة فهو فى الحس وليس فى الباصرة لانها انما تدرك الشئ حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل فى مكان آخر فهو فى قوة أخرى سوى الباصرة وليست النفس لاستحالة كونها محلا لما له مقدار فهى قوة جسمانية باطنة وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك لارتسامه فى الباصرة وقولكم

ارتسامها فيها حينئذ للقطع بأنه لاارتسام فى البصر عند زوال المقابلة أومافى حكمها وكذا فيماعدا البصر فلابد من حاسة باطنة تجتمع فيها صور المحسوسات عند غيبتها أجيب بأن هذا انما يوجب أن يكون لكل حس ظاهر حس باطن وأماأن ذلك الباطن يلزم ان يجتمع فيه صور المحسوسات فلا كذا فى شرح المقاصد (أقول) استلزام ماذكر أن يكون لكل ظاهر باطن ممنوع أيضا لم لايجوز أن يكون ارتسام المحسوسات فى الحواس الظاهرة حالة حضورها كافيا فى ادراك النفس اها مطلقا سواء فى حضورها أوغيبتها بأن يكون ذلك الارتسام علة للادراك حال الحضور ومعدا حال الغيبة فليتأمل وأيضا لانسلم انتفاء الارتسام فيها عند غيبة ماارتسم فيها عنها فما فى شرح المقاصد من منع ذلك مكابرة فانه اذا جاز بقاء الارتسام عند غيبة الارتسام فى الحس الباطن كما قالوا به كان البقاء فى الحس الظاهر أولى ويكون التفاوت فى حالة الحضور والغيبة بشدة الارتسام وضعفه كما قالوا بذلك فى الظاهر والباطن على مايشير اليه الشارح (قوله ولايخفى مافيه الخ) لعله اشارة الى أن مبنى ذلك على أصلهم الذى هوأن صور المحسوسات لاترتسم فى النفس وهو فى حيز المنع على ماسيأتى (قوله حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه الخ) ان أراد انه لايبقى صورة المدركة فى ذلك المكان مرتسمة فى الباصرة فى الزمان الثانى فهو أول النزاع وفى حيز المنع كما مر قريبا وان أراد انها لاتبقى عند ارتسام صورة المدركة فى المكان الآخر لاستلزامه كونه فى مكانين

انها لا تدرك الشيء الا حيث هو ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد العلم لم لا يجوز أن ينطبع فيها صورة الجسم فى حيز وقبل انمحائها عنها ينطبع فيها صورته فى حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان فيها اشعرت بهما معا على انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة أو الاستدارة وأيضا الارتسام ماله مقدار فى النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصورة فيها كحلول الاعراض فى محالها وهو ممنوع (و) منها (الخيال وهى) القوة (التى تحفظ صور المحسوسات) المرتسمة فى الحس المشترك اذا غابت عن الحواس الظاهرة واحتيج الى الحفظ لحفظ النظام فانا اذا أبصرنا الشيء ثانيا ولم نعرف أنه هو المبصر أولا ما حصل التميز بين الضار والنافع (بدليل انها) أى صور المحسوسات (تزول عن الحس المشترك لا بالكلية) بحيث تحتاج الى احساس جديد (كما فى النسيان بل مع سهولة الاستحضار) بادنى التفات كما فى الذهول فلولا أنها مخزونة فى قوة أخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها المابقى فرق بين الذهول والنسيان واعترض بأنه يجوز أن لا تكون محفوظة الا فى الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول

فممنوع أيضا لما مر انه لا تناقض بين ادراك الشيء فى هذا المكان وادراكه فى ذلك المكان ولو فى زمان واحد اذا كان بطريق التصور انما التناقض فى الادراكين اذا كان بطريق التصديق وان أراد امتناع الصورتين فى محل واحد فهو قياس الصور على الموجودات الخارجية وهو قياس مع الفارق وهذا الشق الاخير من الترديد هو الذى يلائم قوله الآتى فى بيان وجه النظر أعنى قوله لم لا يجوز أن ينطبع فيها صورة الجسم فى حيز الخ فتفطنه (قوله واعترض بأنه يجوز أن لا تكون محفوظة الخ) وأقول يجوز أيضا أن لا تكون محفوظة الا فى الحواس الظاهرة ويكون الادراك والذهول بالتفات النفس وعدمه ويكون الفرق بين المشاهدة والتخيل عائدا الى ماذكره الشارح «مد ظله» أو الى قوة الارتسام وضعفه كما سبق منا وحينئذ لا يثبت الاحتياج الى الحس المشترك فضلا عن الخيال فتدبر ثم انه قد استدل على مغايرة الخيال للحس المشترك

بعدمه ويكون الفرق بين المشاهدة والتخيل عائدا الى الحضور عند الحواس الظاهرة والغيبة عنها (و) منها (الوهم وهى القوة التى بها ادراك المعانى الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة والمراد بالمعانى مالا يدرك بالحواس الظاهرة كالعداوة الجزئية التى تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التى تدركها السخلة من أمها فتميل اليها فكون تلك المعانى جزئية دليل على مغايرة القوة المدركة لها للنفس بناء على انها لاتدرك الجزئيات مع وجود ادراكها فى الحيوانات العجم كما مر (و) منها (الحافظة لاحكام الوهم) كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما أن قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعانى غير الحافظ للصور ويسميها قوم ذاكرة اذ بها الذكر أى ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه (و) منها (المتصرفة) التى (تتصرف فى الصور)

بأن فى تصور المحسوسات قبولا وحفظا وهما أثران فلا بد لهما من مبدأين لامتناع صدور الكثير من الواحد فالقبول من الحس المشترك والحفظ من الخيال واعترض بأن الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فلا بد من اجتماعهما فى قوة واحدة فليتدبر (قوله دليل على مغايرة القوة المدركة لها للنفس الخ) وأيضا كون تلك المعانى مما لم تتأد من الحواس الظاهرة دليل على مغايرتها للحس المشترك لكن بقى الكلام فى أن القوة الواحدة اذا جاز أن تكون مدركة لانواع المحسوسات فلم لايجوز أن تكون مدركة للمعانى المتعلقة بها أيضا فليتأمل (قوله بناء على انها لاتدرك الجزئيات الخ) أقول امتناع ادراك النفس للجزئيات انما يتم لو ثبت ان ادراكها لها موقوف على ارتسامها فيها أما لو لم يتوقف عليه بل كفى فيه ارتسامها فى آلاتها أيضا فلا على ان امتناع ارتسام الجزئيات فى النفس فى حيز المنع أيضا كما سيأتى لكن هذا لايضر عما نحن بصدده من مغايرة قوة الوهم للنفس وأيضا يبقى الاشكال عما ذكره الشارح « مد ظله » بقوله مع وجود ادراكها فى الحيوانات العجم فتدبر جدا (قوله ووجه تغايرهما أن قوة القبول الخ) أقول وانت عما ألقينا اليك فيما سبق يمكنك المنع فى هاتين المقدمتين فتبصر

المحسوسة (والمعانى) الجزئية المنتزعة منها بالتركيب تارة والتفصيل أخرى مثل انسان ذى رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وتصور العدو صديقا وبالعكس (و) هذه القوة (تسمى باعتبار استعمال العقل) وحده أو مع الوهم (إياها مفكرة و) باعتبار استعمال (الوهم) من غير تصرف عقلى (مخيلة) فان قيل كيف يستعملها الوهم فى الصور المحسوسة مع انه غير مدرك لها أجيب بأن القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة ينعكس الى كل ما ارتسم فى الاخرى والوهم سلطان تلك القوى فلها تصرف فى مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها وتحكم عليها فمن سخرها للقوة العاقلة بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما (والمحل للحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ وللخيال مؤخره وللمخيلة البطن الاوسط) منه (وللوهم مقدم البطن الاخير) منه (وللحافظة مؤخره) وعلم ذلك (بدليل الاختلال) للحال (باختلال المحال) المذكورة فانه اذا تطرق آفة الى محل منها اختل فعل القوة المخصوصة دون غيرها فلولا الاختصاص لما كان كذلك (و) بعد الفراغ عن المدركة شرع فى (المحركة) والمراد بها أعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها كما أن المدركة هى التى يكمل بها الادراك سواء كانت مدركة أو معينة فى الادراك يدل على ذلك قوله (منها) قوة (شوقية) وهى إما (تبعث على جلب المنافع أو) على (دفع المضار وتسمى الاولى) الباعثة

(قوله بالتركيب تارة الخ) بأن تجعل صورة منضمة الى صورة أخرى أو تفصلها وتميزها منها وكذا المعانى (قوله البطن الاوسط منه الخ) أقول لما بينوا أن البطن الاوسط اصغر البطون وان المتصرفة لها جهتا استعمال العقل واستعمال الوهم ناسب أن يكون ذلك البطن بمقدمه ومؤخره محالالها فقط (قوله فلولا الاختصاص لما كان الخ) قيل ماحاصله انه لا يخفى صعوبة اثبات المقدمات الموردة فى مقام اثبات تعدد ذلك وتعيين محالها وقد تقدمت الاشارة الى ذلك (قوله والمراد بها أعم من الفاعلة الخ) لم يبسط الكلام فى القوى المحركة بسطها فى المدركة لان المباحث الكلامية لا تتعلق بهذه

على جلب المنافع (شهوية و) تسمى (الثانية) الباعثة على دفع المضار (غضبية ومنها) قوة (فاعلية بتمديد الاعصاب) وتقريب الاعضاء (الى جهة مبدئها كما فى القبض) للبدن مثلا (أو) بتمديدها وتقريبها (الى خلاف جهته) أى مبدئها (كما فى البسط) لها

﴿مقالة فى المجردات وفيها بحثان﴾

البحث (الاول فى النفس وقسموها الى فلكية وانسانية) فانهم أثبتوا للافلاك أيضا نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات كالانسان (وقد تطلق) النفس (على مبدإ آثار النبات أو الحيوان وتسمى) نفسا (نباتية أو

تعلقها بتها، ثم اعلم أن بعض هذه القوى قد تفقد فى بعض أنواع الحيوان كالبصر فى العقرب والخيال فى الفراشة وفى أشخاصه بحسب الخلقة كالاكمه وبحسب العارض كمن أصابه آفة أخلت ببعض ادراكاته أو حركاته (قوله فانهم أثبتوا للافلاك أيضا الخ) بناء على أن النفس هو الجوهر المجرد المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف (قوله كالانسان الخ) ان قيل أثبتوا للافلاك مبدأ الحس والحركة فهى حية عندهم واذا ثبت لها النفس الناطقة المتعلقة بالكليات أيضا كانت انسانا حقيقة قلنا الانسان هو الحيوان الناطق فكل حيوان حى لكن لايلزم أن يكون كل حى حيوانا اذ الحيوان كما سبق هو مايكون فيه مع قوة الحس والحركة قوة التغذية والتنمية أيضا وأيضا المراد بتعقل الكليات فى الانسان ما هو شأن العقل الهيولانى والعقل بالملكة لا العقل بالفعل والمراد بالحس فيه ماهو بطريق الانفعال وارتسام المثال لا الحضور وأمر الفلكيات ليس كذلك كما قالوا فافهم (قوله وقد تطلق النفس الخ) قالوا من المركبات ماله صورة معدنية تقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من (٣) الاستقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى أمكنتها المخالفة ومنها ماله صورة تسمى نفسا نباتية يصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع أجزاء أخر واضافتها الى مواد المركب وصرفها

حيوانيـــة) ثم اعلم انه اختلفت الكلمة فى النفس الانسانيــة (والمعتمد من رأى المتكلمين أن النفس الانسانية جسم) مخالف بالماهية للجسم الذى يتولد منه البدن (لطيف) حى لذاته بخلاف البدن فان حياته بالعرض (سار فى البدن) سريان الماء فى الورد والنار فى الفحم (لا يتبدل) ذاته (ولا يتحلل) أجزاؤه وبقاؤه فى البدن حياة وانتقاله عنـه الى عالم الارواح موت (أو الاجزاء الاصلية التى لا تقوم الحياة

فى وجوه التغذية والتنمية والتوليد ومنها ماله صورة تسمى نفسا حيوانية يصدر عنها مع الحفظ والافعال المذكورة الحس والحركة الارادية ومنها ماله نفس مجردة يصدر عنها مع جميع ماذكر النطق وما يتبعه ثم هذه النفس فى الانسان هل هى عبارة عن صورته النوعية التى بها يتم جسما خاصا أو أمر وراء صورته النوعية وبعد تمام الانسان بتلك الصورة يتعلق هـذا الامر به فيـه تردد ويرجح الثانى أمور مذكورة فى المطولات منها التقييد بكونها مجردة فتفطن جدا ثم ان النفس قد تطلق على مايشمل النباتيـة والحيوانية والانسانية وتفسر حينئذ بأنها كمال أول لجسم طبيعى الى ذى حياة بالقوة والمراد بالكمال مايكمل النوع به فى ذاته كهيئة السيف للحديد ويسمى كمالا ثانيا فان قيـل قد سبق أن الحركة كمال أول قلنا نعم لكن بالنظر الى ماهو بالقوة فانها أول مايحصـل بعد مالم يكن كامر وأما بالنظر الى ذات الجسم فكمال ثان والمراد بالطبيعى مايقابل الصناعى والآلى مايكون له قوى وآلات كالغاذية والناميـة ونحوهما فخرج بالاول الكمال الثانى وبالجسم كمال المجردات والاعراض وبالطبيعى هيئات المركبات الصناعية وبالآلى صور البسائط والمعدنيات وبالقيد الاخير ومعناه أن يكون بحيث يمكن أن يصدر عنه بعض أفعال الاحياء وان لم يتوقف على الحياة لاجميعها لئلا يخرج النفس النباتية والحيوانية النفوس الفلكية فان جميع مايصـدر عنها من التنقلات والحركات التى هى من أفاعيـل الحياة تكون دائما وبالفعل بخلاف أفعال النبات والحيوان من التغذية وتوليد المثل والحركة والنطق فانها ليست دائمة وبالفعل بل بالقوة فتدبره (قوله مخالف بالماهية الخ) فانه نورانى علوى خفيف والجسم الذى يتولد عنه البدن ظلمانى سفلى ثقيل (قوله حى لذاته الخ) أى الحياة متعلقة به أولا وبالذات وبالبدن ثانيا وبالعرض

,أقل منها) الباقية من أول العمر الى آخره كما ذهب اليه كثير منهم (و) المعتمد (من رأى الفلاسفة وبعض المتكلمين أنها جوهر مجرد) فى ذاته , متصرف فى البدن لنا) فى اثبات أنها جسم (وجوه أحدها) أن المدرك للكليات وهو النفس بعينه المدرك للجزئيات ا(أنا نحكم) بالكلى (على الجزئى) كقولنا زيد انسان والحاكم بين الشيئين لابد أن يتصورهما (ومدرك الجزئى منا هو الجسم ليس إلا) لانا نعلم بالضرورة أنا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات العجم يدرك الجزئيات مع الاتفاق على عدم اثبات النفوس المجردة لها والقول بان المدرك هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بواسطة العضو يدفعه أنه يلزم إما اثبات النفوس المجردة لسائر الحيوانات وإما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت (والثانى) أن كل واحد منا يعلم قطعا (أن المشار اليه بأنا وهو معنى النفس يتصف باوصاف

(قوله من أول العمر الى آخره الخ) ولعل منها عجب الذنب الذى لايبلى بعد الموت كما فى الحديث وذهب بعضهم الى أنها أجسام لطيفة متكونة فى القلب سارية الى الاعضاء من طريق الشرايين أو متكونة فى الدماغ نافذة فى الاعصاب النابتة منه الى البدن (قوله مجرد فى ذاته الخ) أى لافى فعله فانها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقالوا ان متعلقه أولا وبالذات هو الروح المتكون فى الجوف الايسر من القلب وهذا مذهب جمهورهم القائلين بأن النفس فى الانسان جوهر مجرد وراء الصورة النوعية (قوله وللجزئيات بواسطة العضو الخ) ويلزم أن لايجعل العضو حينئذ مدركا أصلا والالزم الادراك مرتين وهو ظاهر البطلان بحكم الوجدان (قوله يدفعه الخ) أقول لم لايجوز أن يكون المدرك فى الانسان وغيره من الحيوانات هو النفس بواسطة الآلات لكن الانسان لما كان مدركا للكليات أيضا كانت نفسه مجردة بخلاف غيره من الحيوانات فانه لما لم يدرك سوى الجزئيات لادليل على كون نفسه مجردة فلم يتم قوله يلزم اما اثبات الخ وقوله واما جعل احساساتها الخ فتبصر فانه دقيق

الجسم) كالقيام والقعود والأكل والشرب ونحو ذلك من خواص الاجسام ورد بان المشار اليه بأنا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن أيضا لشدة ما بينهما من التعلق (الثالث) من الوجوه (أن نسبة المجرد الى الابدان على السواء فيجوز أن ينتقل) من بدن الى آخر (فلا) يصح أن (يقطع بان زيدا الآن هو الذى كان) بالامس ورد بانا لانسلم أن نسبتها الى الابدان على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق بمزاجه الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص (الرابع ظواهر النصوص) من الكتاب والسنة الدالة على أنها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول فى الدار لكنها تحتمل التأويل وكونها على طريق التمثيل (احتجوا) أى القائلون بتجردها (بوجوه أحدها أنها تعقلها) وتصورها (تكون محلا لما ليس بمادى) كالجواهر المجردة وان لم نقل بوجودها فى الخارج إذ ربما يعقل شئ فيحكم بانه موجود أو ليس بموجود مع امتناع حلول صورة المجرد فى المادى (و) لما (لا) يكون (بذى وضع ومقدار) كالمعانى الكلية وان كانت للماديات فانها يمتنع اختصاصها بشئ من

(قوله يشار به الى البدن الخ) يعنى أن لفظة أنا فى قولك أنا قائم أو قاعد مثلا ليس مستعملا فى معناه الحقيقى أعنى النفس بل استعمل مجازا لغويا فى البدن هذا ويمكن أن يرد أيضا بأن المشار اليه بأنا فى ذلك القول وان كان هو النفس لكن يجوز أن يكون وصفه بالقيام والقعود ونحوهما وصفا بحال المتعلق أعنى البدن فيكون هناك مجاز فى الاسناد فافهم (قوله كالدخول فى الدار الخ) هكذا رأينا نسخ الشرح لكن المذكور فى شرح المقاصد هو النار بالنون لا الدار بالدال حيث قال فيه كالدخول فى النار وعرضها عليها والوقوف حول الجنازة وكونها فى قناديل أو جوف طيور خضر اه فافهم وقد يستدل على كونها جسما بأنه لادليل على تجردها فيجب أن لاتكون مجردة لان الشئ انما يثبت بالدليل وهذا الاستدلال مع ابتنائه على المقدمة الضعيفة معارض بأنه لادليل على كونها جسما فيجب أن لاتكون جسما

المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك منه المادى فى الخارج والا لم تكن كلية ومتناولة لما ليس له ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لما كانت عاقلة للكليات لان الحلول فى المادى يستلزم الاختصاص بشئ من المقادير والاوضاع (و) لما (لا) يكون ب(قابل للانقسام) كالوحدة والنقطة وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا لذلك والجواب أن مبنى ذلك على مقدمات غير مسلمة منها أن تعقل الشئ بحلول صورته فى العاقل لم لا يجوز أن يكون مجرد اضافة بين العاقل والمعقول ومنها أن النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة لم لا يجوز أن تكون جوهرا غير منقسم كالجزء الذى لا يتجزأ ومنها أن الشئ اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة يمتنع حلولها فى المادى ومنها أن الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين يجب أن يكون متصفا بها لم لا يجوز أن تكون كالحركة الحالة فى الجسم الابيض ولا تتصف بالبياض ومنها أن الشئ اذا لم يقبل الانقسام

(قوله وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال الخ) أى فيما اذا كان الحلول لذات المحل كحلول السواد والحركة والمقدار فى الجسم بخلاف ما اذا كان الحلول لعارض يلحق المحل كحلول النقطه فى الخط لتناهيه والشكل فى السطح لكونه ذا نهاية والوحدة فى الاجزاء لعارض الاجتماع فان انقسام المحل حينئذ غير مستلزم لانقسام الحال (قوله لا مجرد اضافة بين العاقل الخ) كما عليه بعض المتكلمين (قوله لجواز أن يكون جوهرا غير منقسم كالجزء الخ) ان قيل المراد من المجرد اما ما ليس بذى مقدار أو ما ليس بذى مادة وعلى التقديرين لا نسلم أن الجزء الذى لا يتجزأ ليس بمجرد قلنا المراد به ما ليس ذى وضع والجزء مما له وضع فحينئذ كان الاولى أن يقول لجواز أن يكون جوهرا وضعيا غير منقسم الخ بزيادة قيد الوضع كما فى شرح المقاصد فليتأمل (قوله يمتنع حلولهما فى المادى الخ)لم لا يجوز أن تكون حالة فيه لها مقدار ووضع من حيث الحلول فيه وان كانت فى نفسها غير مختصة بشئ من الاوضاع والمقادير وأيضا قد تقرر

كانت صورته الحاصلة فى العاقلة كذلك (والثانى) أن النفس متصف بصفة لا توجد للماديات وكل ماهو كذلك مجرد بيان الصغرى (أنها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا تضعف بكثرة الافعال) والادراكات بل ربما تصير أقوى وأقدر على الادراك (ولا) تضعف أيضا (بضعف الاعضاء ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك) يشهد بذلك التجربة ورد بجواز أن تكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع مادية (الثالث) من وجوه تجردها (أن القوة العاقلة لو كانت فى جسم) سواء كانت فى جميع البدن أو بعض اعضائه لكانت إما عاقلة لذلك الجسم دائما أو غير عاقلة له دائما لانه إما أن يكفى فى تعقله حضوره بنفسه عندها أو لا (فان كفى

أن صورة الشئ قد تخالفه فى كثير من الاحكام (قوله كانت صورته الحاصلة فى العاقلة الخ) لم لا يجوز أن تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كونها غير منقسمة لذاتها بل لحلولها فى منقسم وأيضا استلزام انقسام المحل لانقسام الحال انما يكون لو كان الحلول كحلول الاعراض فى محالها وهو ممنوع فى الصورة المتعلقة ولهذا يمكن أن يجاب عما استدل به على تجرد النفس حيث قالوا ان النفس لما أمكن فيها اجتماع المعانى مع امتناع اجتماعها فى واحد من الامور المادية كالضدين وكعدة من الصور والاشكال المختلفة لزم أن تكون مجردة لا مادية وقد يجاب عنه أيضا بأنه لم لا يجوز أن تكون النفس مادية ويكون اجتماع تلك المعانى والامور فيها بقيام كل منها بجزء منها وبالجملة قال فى شرح المقاصد ماحاصله أنه لا يخفى أن بعض المقدمات أعنى معناها مما قامت عليه الحجة (قوله بل ربما يصير أقوى وأقدر الخ) وذلك لان الانسان فى سن الانحطاط يكون أجود تعقلا منه فى سن النمو لما حصل له من التمرن على الادراك واستحضار صور المدركات (قوله ورد بجواز أن تكون العاقلة الخ) ويجوز أن يكون كمالها متعلقا بقدر مخصوص من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن أو منوطا بعضو لا يلحقه الاختلال وبالجملة فالحكماء معترفون بأن الوجوه المذكورة على تجرد النفس اقناعية لا برهانية (قوله لكانت اما عاقلة لذلك الخ) كتب فى الحاشية واللازم باطل

فى تعقله حضوره) بنفسه عندها (لم ينقطع تعقله) لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة (والا) يكف حضوره بنفسه بل يتوقف على حضور صورة منتزعة منه مطابقة للصورة الخارجية (لم يحصل) تعقله دائما (لامتناع تعدد الصورة لشئ واحد) واجتماعها فى مادة واحدة لان الاشخاص المتحدة الماهية يمتنع تغايرها من غير تغاير المواد وعلى تقدير كون العاقلة فى جسم اجتمعت الصورتان الخارجية لذلك الجسم والتى حصلت له بالتعقل فيه بخلاف ما اذا كانت النفس مجردة فان الخارجية حينئذ فى الجسم والحاصلة له بالتعقل فى النفس ورد بانا لا نسلم الاجتماع لان قيام الاصلية بمادة الجسم والمنتزعة بالجسم نفسه

لان البدن وأعضاءه مما يعقل تارة ويغفل أخرى (قوله واجتماعها فى مادة واحدة الخ) حاصله أن النفس اذا كانت فى جسم وفرض ادراكها لذلك الجسم بصورة منتزعة منه لزم أن يكون لذلك الجسم صورتان متعددتان واللازم باطل لان الصورتين هنا متماثلتان والمتماثلتان انما تتمايزان بتمايز المحل وتعدده والمحل هنا واحد هو الجسم الذى حل فيه النفس والصورة فامتنع تعدد صوره بخلاف ما اذا كانت النفس مجردة لا فى جسم فلا يمتنع تعدد صور الجسم فى ادراك النفس له لما بينه الشارح «مد ظله» من ان محل صوره متعدد حينئذ (قوله فيه الخ) أى فى ذلك الجسم الذى حلت النفس فيه فهو متعلق بقوله اجتمعت الصورتان الخ لا يقال هذا لو تم انما يتم لو كانت النفس جوهرا أو عرضا حالا فى الجسم اما لو كانت جسما لطيفا ساريا فى جسم هو البدن كما هو رأى جمهور المتكلمين فلا لان الصورة الاصلية حالة فى مادة البدن والمنتزعة فى ذلك الجسم اللطيف فلا اجتماع للصورتين فى محل واحد كما اذا كانت جوهرا مجردا لانا نقول ننقل الكلام حينئذ الى تعقله بجسم هو نفسه فلزم المحذور المذكور فحينئذ لا حجر فى أن يقال معنى قول المتن لو كانت فى جسم انه لو كان جسمانيا أعم من أن تكون جسما أو حالا فى جسم فتبصر (قوله ورد الخ) منع على لزوم اتحاد المحل على تقدير كون النفس فى الجسم بأنه لم لا يجوز أن يكون ادراكها له

ولوسلم فانما يمتنع الاجتماع من جهة ارتفاع التمايز والامتياز هنا باق لان إحدى الصورتين موجودة بالوجود الخارجي والاخرى بالوجود العقلي على أنا لانسلم أنه لابد في

بالصورة ولاتجتمع الصورتان في محل واحد بل تحل الصورة الاصلية في مادة الجسم وهيولاه والمنتزعة في الجسم نفسه أي المركب من الهيولى والصورة فلا يتحد المحل فلا يمتنع تعدد صوره لكن ينبغي أن يعلم أن هذا متضمن لمنع تماثل الصورتين أيضا فان الاصلية هي الصورة الجسمية التي هي جزء الجسم والمنتزعة هي الصورة المطابقة للجسم الذي هو كل بالنسبة الى الصورة الجسمية ولا شك في أنهما متغايرتان بالحقيقة لامتماثلتان وبهذا يدفع الاشكال قريبا أيضا فافهم (قوله ولو سلم) أي لزوم اجتماعهما في محل واحد ووجه التسليم هو أنهما صورتان لشئ واحد فكيف يجوز تعدد محلهما (قوله فانما يمتنع الاجتماع الخ) تحرير هذا الكلام هو أن هذا في الحقيقة تقرير يدفع به أيضا اشكال قوى يورد في هذا المقام هو أن الصورتين لكونهما لشئ واحد يمتنع قيامهما بمحلين متغايرين ولكونهما متماثلتين يمتنع اجتماعهما في محل واحد فكيف التوفيق وحاصل الدفع هو أنا سلمنا أنهما متماثلان لكن لانسلم امتناع اجتماع المثلين في محل واحد مطلقا انما يتم ذلك لولم يتمايزا الا بالمحل اما اذا كانا متمايزين مع قطع النظر عنه كما هنا فان احداهما صورة خارجية والأخرى عقلية فلامانع من اجتماعهما في محل هذا هو التحرير الموافق لظاهر مافي شرح المقاصد هنا فليراجع ثم أقول الظاهر بل التحقيق في تحرير هذا الوجه الثالث والرد عليه أن يقال لايخلو اماان يراد من احدى الصورتين اللازمتين للجسم على التقدير الثاني هو الصورة الجسمية المقارنة لهيولى الجسم ومن الاخرى الصورة العقلية المطابقة للجسم نفسه ولا امتناع لتعدد الصورة على هذا الوجه سواء كانت النفس حالة في ذي الصورة أومجردة اذ لايلزم اجتماعهما في محل واحد بل احداهما في هيولى الجسم والاخرى في الجسم نفسه أوفي النفس المجردة ومعنى كونهما لشئ واحد هو أن احداهما جزؤه والاخرى مطابقة له واما ان يراد من احداهما ماهية الشئ الموجودة في الواقع ومن الاخرى ماهيته الموجودة في العقل فلا امتناع لتعددهما أيضا مطلقا لان امتناع تعدد

الادراك من الصورة العقلية لم لا يجوز أن يكون مجرد اضافة بين العاقل والصورة الخارجية ولا يحتاج الى انتزاع الصورة العقلية بل الى حصول شرائط تلك الاضافة (ثم النفوس متماثلة) أى متحدة فى الماهية وهذا لازم على القول بانها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض وأما القائلون بالتجرد فذهب جمهورهم الى انها متماثلة متحدة الماهية (لوحدة حدها) بالجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية ورد بان مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعانى الجنسية أيضا كذلك كقولنا الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة (وقيل) انها (متخالفة) بالماهية بمعنى انها جنس تحته أنواع تحت كل نوع أفراد متحدة الماهية وأما بمعنى أن يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك

الماهية لشئ واحد انما هو اذا كان فى وعاء واحد واما أن يراد من احداهما الصورة الشخصية الموجودة فى الخارج ومن الاخرى الموجودة فى العقل فلا امتناع لذلك أيضا مطلقا ان قيل يلزم من كون النفس حالة فى ذى الصورة قيامهما بمحل واحد وهو ممتنع قلنا انما يمتنع لو كان قيامهما خارجيا وليس كذلك فان قيام الثانية عقلى اذا عرفت هذا عرفت ان قول الشارح لان الاشخاص المتحدة الماهية الخ ظاهر فى الشق الاخير من شقوق الترديد لكن قول المصنف فى شرح المقاصد ماحاصله ان الحق هو ان الصورة الاصلية قائمة بمادة الجسم والمنتزعة بالجسم نفسه كما صرح به الشارح أيضا ظاهر فى الشق الاول وبالجملة تقرير الشارح « مد ظله » هنا مثل تقرير المصنف فى شرح المقاصد لا يخلو من اضطراب وتفطنه فانه من مطارح الاذكياء (قوله لا يوجب الوحدة النوعية الخ) وان ادعى ان ذلك قول فى جواب السؤال عما هو من أى افراد النفوس فيلزم أن يكون نوعا قلنا ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهرى وقد يحتج أيضا على تماثلها بأنها متشاركة فى كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات والجواب ان التركيب العقلى من الجنس والفصل لا ينافى التجرد فتأمل (قوله جنس تحته أنواع الخ) واليه يشير

اثنان منها بالحقيقة فلم يقل به قائل صريحا كذا نقله المصنف عن أبي البركات (لاختلاف لوازمها) مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاء وغير ذلك واختلاف اللازم يستلزم اختلاف الملزوم ورد بجواز أن يكون ذلك لاسباب لانطلع عليها (واتفقوا على أبديتها) لما يأتي (وقد يستدل بذلك على قدمها) لانها لو كانت حادثة لم تكن أبدية لان كل حادث قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان أريد أنه قابل العدم اللاحق فنفس المدعى أو الاعم فلا ينافي دوام الوجود لدوام العلة (وكذا) يستدل على دوامها (باستغنائها عن المحل) لانها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لان كل

(قوله فنفس المدعى الخ) وهو انها لو كانت حادثة لم تكن أبدية لان معنى عدم كونه أبدية انها قابلة للعدم اللاحق اه منه

بقوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة (قوله لاسباب لانطلع عليها الخ) أي لا لاختلاف ماهياتها (قوله قابل للعدم الخ) ان أريد قبوله للعدم امكان عدمه فسلم سواء أريد العدم السابق أو اللاحق أو المطلق ضرورة انه مسبوق بالعدم وان السبق بالعدم دليل الامكان لكن لانسلم ان قبوله بهذا المعنى ينافي الابدية اذ المنافي لها هو عروض العدم وأيضا ماذكر في الشرح من أن قبول العدم اللاحق نفس المدعى ممنوع اذ المدعى هو عروض العدم اللاحق لا امكانه وان أريد بقبول العدم عروضه وحينئذ لايخلو اما أن يراد العدم السابق فسلم أيضا كما يصرح به قوله ضرورة كونه الخ لكن عروض العدم السابق لاينافي أبديتها أيضا كما هو ظاهر واما أن يراد العدم اللاحق فمع أنه أول النزاع ممنوع ضرورة ان مسبوقية الحادث بالعدم لاتستلزم عروض العدم اللاحق فيه كما هو واضح واما ان يراد الاعم فسلم أيضا لكن لاينافي الابدية أيضا كما صرح به الشارح [illegible] وبالجملة ماذكر من هذا الاستدلال والرد وان كان مذكورا للمصنف في شرح المقاصد لايخلو من نوع اختلال على ماعرفت فتدبر

حادث مسبوق بالمادة وردبمنع الملازمة لان كون كل حادث مسبوقا بالمادة على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها أو يتعلق بها وهذا لا ينافي تجرده في ذاته (وقد يستدل على حدوثها بانه) على تقدير قدمها (يلزم تعطلها قبل البدن بخلاف ما بعد المفارقة) عنه (فانها) تكون (في شغل شاغل) لانها اما متلذذة بكمالاتها أو متألمة برذائلها وجهالاتها ورد بعد تسليم أن لا تعطل في الوجود بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلا تعطل (وبانها) لو كانت قديمة فاما أن تكون في الازل واحدة أو متعددة لا سبيل الى الاول لانها (لو اتحدت) في الازل (امتنع تعددها) بعد تعلق البدن لانه اما بالتجزي والانقسام المختص بما له مقدار فلا تكون مجردة أو بابطال النفس الاولى الواحدة القديمة وحدوث الكثيرة فيلزم العدم على القديم مع لزوم المطلوب أعني حدوث النفوس المتعلقة بالابدان كما يلزم ذلك من الانقسام أيضا (و) لا الى الثاني لانها (لو تعددت) في الازل (فتمايزها بالماهية أو لوازمها ينافي التماثل) وقد فرضت متماثلة (وبما يحل فيها كالشعور بهويتها يستلزم الدور) لان ذلك انما يتصور بعد التمايز ليكون الحال في هذه مغايرا للحال في تلك فتعليل التمايز به دور (و) تمايزها (بالعوارض المادية) انما يتصور (بان يكون قبل كل بدن بدن) لان اختلاف العوارض انما هو باختلاف

(قوله على تقدير تمامه الخ) اشارة الى المنع المذكور في مبحث الامكان أوائل الكتاب (قوله وهذا لاينافي تجرده في ذاته الخ) المشار اليه بهذا هو لزوم مادة يتعلق بها الحادث واللزوم للتردد بين الحلول والتعلق فتبصر (قوله بعد تسليم أن لاتعطل الخ) وأن ليس للنفس قبل البدن ادراكات وكمالات وان لاتعلق لها ببدن آخر (قوله كما يلزم ذلك من الانقسام الخ) كتب في الحاشية اذ على تقديره تزول الهوية الواحدة القديمة وتحدث هويتان مثلا اه فقوله ذلك اشارة الى لزوم العدم على القديم وحدوث النفس لكنه مبني على أصلهم الذي مر في مبحث الاتصال والانفصال فافهم (قوله وقد فرضت متماثلة الخ) يعني أن الخصم يوافقنا في بطلان أن

المواد فان تعدد افراد النوع الواحد معلل بقابله والاعراض المكتنفة به ومادة النفس هو البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر وهلم جرا وهذا (يستلزم التناسخ) وانتقالها من بدن الى آخر (و) يستلزم أيضا (قدم الجسم) المتعلقة هي به في الازل وكلاهما باطل (ثم) ان كل نفس تعلم بالضرورة ان ليس معها فى هذا البدن نفس أخرى تدبر أمره وأن ليس لها تدبير وتصرف فى بدن آخر فتكون (هى مع الابدان على التساوى) ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد أما على سبيل الاجتماع فظاهر وأما على التبادل والانتقال من بدن الى آخر (ف)لانها (لو تعلقت قبل ذلك) البدن (ببدن آخر) انتقلت منه اليه (لتذكرت بعض احواله) لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذى لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل واعترض بمنع اللزوم وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن المنتقل منه شرطا ولا

لا يوجد نفسان متماثلان (قوله وكلاهما باطل) أما التناسخ فلما يأتى قريبا واما قدم الجسم فلما سبق ان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان واضمحلالها لانتفاء العوارض المادية أجيب بأنه ممنوع لجواز أن يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التى لا توجد فى الاخرى ثم اعترض على هذا الاستدلال بوجهين أحدهما انا لا نسلم بطلان كون كل فرد من أفراد النفس نوعا منحصرا فى شخص اذ لم تقم حجة على بطلانه والثانى أن اثبات حدوث النفس بهذا الدليل يوجب الدور لابتنائه على بطلان التناسخ وسيعلم أن العمدة الوثقى فى ابطاله مبنية على حدوث النفس فليتأمل (قوله تدبير وتصرف فى بدن آخر الخ) أى مع تصرفها فى بدنها فافهم (قوله أما على سبيل الاجتماع الخ) أى اجتماع نفسين فى بدن واحد أو بدنين لنفس واحد فان كليهما باطل بحكم الضرورة كما سبق آنفا (قوله واللازم باطل الخ) قد يمنع بطلان تذكر بعض الاحوال فانى سمعت من بعض القائلين بالتناسخ أن الانسان كثيرا ما يرى شيئا لم يره فى هذا البدن وهو مؤتلف به بحيث يعتقد انه رآه مرة أخرى وما ذلك الا لانه رآه

الاستغراق فى تدبير الآخر المنتقل اليه مانعاً أو طول العهد منسيا (و) أيضا لو تعلقت قبل ذلك ببدن آخر وانتقلت منه اليه (لاجتمعت) فى المنتقل اليه (نفسان) منتقلة وحادثة (لان تمام المزاج) للبدن المنتقل اليه وحصول الاستعداد له (يقتضى حدوث النفس) الاخرى من المبدإ الفياض (لعموم الفيض) واعترض بان ذلك مبنى على حدوث النفس وعلى كون الفاعل موجبا لامختارا وعلى كون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لامانع أصلا والكل فى حيز المنع ثم انه يرد على الوجهين أنهما على تقدير تسليم مقدماتهما انما يدلان على أن النفس بعد مفارقة البدن لاتنتقل الى آخر انسانى ولايدلان على انها لاتنتقل الى حيوان آخر من البهائم أو السباع أو غير ذلك على ماجوزه بعض التناسخية وسماه نسخا ولاالى نبات كما جوزه بعض آخر منهم وسماه فسخا ولا الى جماد على ماجوزه الآخرون وسموه رسخا ولاالى جرم سماوى على مايراه بعض الفلاسفة كما ذكره المصنف فى شرح المقاصد (وعلى غاية التناسخية أنه) لولم تتعلق بالبدن لكانت معطلة و (لاتعطل فى الوجود) وكلتا المقدمتين ممنوعتان كما مر (وان شأن النفوس) وماجبلت عليه (الاستكمال) ولا استكمال للنفس الا بالتعلق لان ذلك شأنها والا كانت عقلا لانفسا ورد بانه ربما كان الشئ طالبا لكماله ولايحصل له لعدم الاسباب

فى بدن آخر فليتأمل (قوله والكل فى حيز المنع الخ) وأيضا لم لايجوز أن يكون المزاج وحصول استعداده مقتضيا لتعلق النفس وان كانت بذاتها موجودة قبل حدوث ذلك المزاج كما صرح فى شرح المقاصد بقوله يجوز أن يكون المشروط بالمزاج تعلق النفس بالبدن لاوجودها فافهم (قوله وعلى غاية التناسخية الخ) أى ليس للفرقة التناسخية دليل يعتد به على معتقدهم وغاية ماتمسكوا به فى ذلك انه الخ فظهر أن لفظة على من تحريف النساخ يدل عليه عبارة المقاصد حيث قال وغاية متشبثهم الخ فتدبر (قوله لولم تتعلق بالبدن الخ) أى ببدن آخر بعد المفارقة من بدنها (قوله ورد بأنه ربما كان الخ) يعنى سلمنا أن شأن النفس الاستكمال أى طلب الكمال لكن لانسلم أن طلب

ويكفى فى الامتياز أنها فى حصول كمالها محتاجة الى البدن بخلاف العقل (وما ثبت بالشرع من المسخ والحشر ليس من المتنازع) لان المسخ هو أن تتبدل صور الابدان والحشر هو أن تجتمع الاجزاء الاصلية بعد تفرقها فيرد اليها النفوس والمتنازع هو أن تتعلق النفوس بعد مفارقتها الابدان بابدان أخر فى الدنيا للتدبير والتصرف والاستكمال (ومايقال من أن النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول و) النفوس (المتوسطة تتعلق) للاستكمال (باجرام سماوية أو أشباح مثالية) متوسطة بين عالم العقل والحس (و) النفوس (الناقصة) تتعلق (بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق و) فيما (تمكنت) فيها (من الهيئات) معذبة بما يلق فيها من الهوان والذل مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب وتكون (متدرجة فى ذلك) بحسب الانواع والاشخاص أى تنزل بدنا الى بدن هو أدنى فى تلك الهيئة المناسبة مثلا تتعدى نفس الحريص من الخنزير الى مادونه فى ذلك (الى أن تتخلص من الظلمات مجرد حكاية) لايدل عليه دليل ثم النفوس سواء جعلناها مجردة أومادية حادثة عندنا لكونها أثر القادر المختار (والثابت بالشرع بقاؤها ووافقت الحكماء) على ذلك (بناء

كمالها مشروط بتعلق البدن بل المشروط به حصول كمالها بالفعل وهو ليس من شأنها حتى يمتنع انفكاكه عنها (قوله ويكفى فى الامتياز الخ) والحاصل أن امتيازها من العقول ليس بأنها دائما فى حصول الكمال المحتاج الى البدن بل بأنها عند حصول الكمال محتاجة الى البدن بخلاف العقول فانها ليست محتاجة اليه أبدا (قوله لايدل عليه دليل الخ) وهؤلاء من أهل التناسخ ينكرون المعاد الجسمانى وكون الجنة والنار دارى ثواب وعقاب فيجعلون المعاد عبارة عن مفارقة الارواح من الابدان فقط والجنة عبارة عن ابتهاج النفس بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات تناسبها على مافصل وبعض المنتمين منهم الى دين الاسلام يروجون هذا الرأى بعبارات مهذبة واشارات مستعذبة ويصرفون اليه بعض الآيات الواردة فى أصحاب النار افتراء على

على استنادها الى القديم) إما (استقلالا) فتكون أزلية وماثبت قدمه امتنع عدمه (أو بشرط حادث) كالمزاج فلا تكون أزلية لكنها ابدية لان ذلك شرط (فى الحدوث دون البقاء) وعليه منع ظاهر (و) بناء أيضا على (أن قوة الفناء) والفساد (بمعنى امكانه الاستعدادى تفتقر الى محل) والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع أن تكون بعينها محلا لقوة الفناء لان القابل يبقى مع المقبول ومحال أن يكون الباقى بالفعل باقيا مع الفناء وانما فسر القوة بالامكان الاستعدادى لانها بمعنى الامكان الذاتى لا تقتضى وجود المحل فلا تغفل

﴿ فصل ﴾ لا نزاع فى أن مدرك الكليات من الانسان هو النفس وأما (مدرك الجزئيات) على وجه كونها جزئيات فهو (عندنا) أيضا (النفس لانها الحاكمة بها وعليها) لان ما يشير اليه كل أحد بقوله أنا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان وانه ليس هذا الفرس وان هذا الضاحك هو هذا

الله واجتراء على رسوله على ماهو داب الملاحدة والزنادقة ومن يجرى مجراهم من مبتدعى زماننا خذلهم الله ودمرهم تدميرا وأوصلهم الى جهنم وساءت مصيرا (قوله لان ذلك شرط فى الحدوث الخ) وذلك كما فى المعدات (قوله وعليه منع ظاهر الخ) هو انا لانسلم أن ذلك يستلزم البقاء غايته أنه لاينافيه والمطلوب هو الاول (قوله ومحال أن يكون الباقى الخ) فلا تكون النفس ولا شئ من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك فى الصور والاعراض ويكون القابل فيها هى المادة الباقية (قوله لايقتضى وجود المحل الخ) لانه أمر اعتبارى بخلاف الامكان الاستعدادى فانه وجودى يقتضى محلا كما سبق فان قيل قد سبق ان الحدوث أيضا يقتضى مادة واذا كفت المادة التى تتعلق بها النفس من غير حلول لحدوثها فلم تكف لفنائها أجيب بأن استعداد نحو بدن الجنين عاله من اعتدال المزاج لان يفيض عليه من المبدا نفس مدبرة معنى معقول وأما استعداده ببطلان ذلك الاعتدال لان ينعدم ذلك المدبر بالمرة فمعنى غير معقول غايته أن يستعد بذلك لانعدام مابينهما من العلاقة وهو لايقتضى فناءه بالمرة

الكاتب الى غير ذلك من الحكم بين الكلى والجزئى أو بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لابدان يدركهما (و) لان كل نفس تعلم بالضرورة أن (الها السمع والابصار) وان كانا باستعمال الآله وهما إدراك الجزئيات (وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار للباصرة) وأن السمع للسامعة والذوق للذائقة والشم للشامة واللمس للامسة (وأن آفتها) أى الباصرة (آفة له) أى للابصار وكذلك فى الباقى بالتجربة فلو لم يكن مدرك الجزئيات الحواس لما كان الامر كذلك (و) للقطع بان (ما يمتنع ارتسامه فى المجرد) من أشياء ذوات أوضاع ومقادير (كثيرا ما يتخيل) فلا يكون مدركه النفس المجردة (والقول بانها) أى النفس (لاتدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات) كما صرح به المتأخرون (يرفع النزاع) فى ان المدرك لها هو النفس أو الحواس (الا أنه يقتضى أن لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات) ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط (والشريعة بخلافه) فانها تجوز ادراك الجزئيات وان فقدت الحواس مع أن صورة الجزئى حينئذ إما ان تكون حاصلة فى النفس المجردة فيلزم ارتسام ذى وضع ومقدار فى المجرد عنهما أو لا بل تكون فى الآلة فقط

ولعل قوله فلا تغفل اشارة الى هذا ولكن أقول فيه تأمل فليتأمل جدا (قوله فلا يكون مدركه النفس المجردة) لما سبق انه لابد فى الادراك على أصولهم من ارتسام المدرك فى المدرك وارتسام ذوات المقادير والاوضاع فى المجردات ممنوع فتدبر (قوله فى أن المدرك لها هو النفس أو الخ) يعنى يمكن حينئذ أن يقال أراد المتكلمون من اثبات ادراك النفس للجزئيات انها مدركة لها لابنفسها بل بتوسط الآلات وأراد الفلاسفة من نفى ادراكها لها انها ليست مدركة لها بنفسها بل بتوسط الآلات فيرتفع النزاع بين الفريقين (قوله فانها تجوز ادراك الجزئيات الخ) أقول لم لا يجوز أن يكون المراد من ارتفاع النزاع بين الفريقين ارتفاعه فى اثبات ادراك الجزئيات للنفس ونفيه عنها لا ارتفاع النزاع مطلقا فحينئذ يجوز أن يبقى النزاع بينهما فى المراد من الآلات المتوسطة بأن يريد الفلاسفة منها الاسباب والشروط الحقيقية التى

فلابدمن تحقيق أنه أية حالة تحصل للنفس حينئذ نسميها ادرا كا وأنها ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى الصورة فتأمل

﴿ فصل ﴾ في بيان قوى النفس لفظ القوة كما يطلق على مبدإ التغيير والفعل كامر كذلك يطلق على مبدإ التغير والانفعال اذا عرفت هذا فاعلم أن (قوة النفس باعتبار) كونها مبدأ التغيرها و (تأثرها من المبدإ للاستكمال) بالعلوم والادراكات (تسمى عقلا نظريا و) المشهور أن (مراتبه أربع) الاولى (العقل الهيولاني الذي

(قوله فتأمل الخ) وجهه انه لابد في الاضافة من وجود المضاف اليه والكليات لاوجود لها في الخارج فاذا لم تكن موجودة في الذهن لزم وجود الاضافة بدون المضاف اليه فافهم اه منه

يلزم انتفاء المشروط بانتفائها على قاعدتهم الواهية ويريد المتكلمون منها الاسباب والشروط العادية على أصلهم الصحيح فلا يكون حينئذ مخالفا للشريعة المطهرة فتبصر (قوله فلا بد من تحقيق أنه أي حالة تحصل الخ) هذا حاصل اشكال قال المصنف في شرح المقاصد انه باق هنا وأقول يمكن الجواب عنه بأن الحالة التي لابد منها للنفس عند الادراك هي حضور المدرك عندها وذلك لا يكون الا بارتسام الصورة ضرورة أن حصول المدرك في حد ذاته من غير حضور صورته عند المدرك لايكفي في الادراك وهذه الحالة حاصلة للنفس عند ادراكها للجزئيات أيضا لان الارتسام أعم من أن يكون في نفس النفس أو في آلاتها والجزئيات المادية لامتناع ارتسامها في المجردات دون الماديات لزم في حضورها عند النفس ارتسامها في آلاتها والكليات لامتناع ارتسامها في الماديات دون المجردات لزم في حضورها عندها ارتسامها في نفس النفس لافي آلاتها فلم يلزم المحذور الذي هو ارتسام المادي في المجرد أو عكسه ولا الالتجاء في حصول الادراك الى القول بالاضافة من غير ارتسام حتى يلزم التحكم في الفرق بين ادراك الكليات والجزئيات ولعل الامر بالتأمل للاشارة الى ماذكر فتدبره فانه لاتجده لغيرنا (قوله والمشهور أن مراتبه الخ) وذلك لان النفس اما أن تكون لها قوة استعداد والاستعداد اما ضعيف فالعقل الهيولاني أو متوسط فالعقل

شأنه الاستعداد المحض) للادراكات من غير حصول شئ منها بالفعل سميت بالهيولانی تشبيها بالهيولی الخالية فی نفسها عن الصور القابلة هی لها (و) الثانية (العقل بالملكة الذی له استعداد) تحصيل (النظريات بحصول الضروريات) سميت بالملكة لانها حصل لها بسبب تلك الضروريات ملكة الانتقال الی النظريات وتختلف مراتب الناس فی ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات (و) الثالثة (العقل بالفعل الذی له التمكن فی استحضار النظريات) متی شاء (من غير افتقار الی) تجشم (كسب جديد) لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات سميت به لشدة قربه من الفعل (و) الرابعة (العقل المستفاد) من العقل الفعال الذی يخرج نفوسنا من القوة الی مالها من الكمالات (الذی هو حضور النظريات عند المشاهدة) بحيث لا تغيب أصلا (وباعتبار تأثيرها) عطف علی قوله باعتبار تأثرها (فی البدن للتكميل) أی تكميل جوهر البدن وان كان ذلك أيضا عائدا الی تكميل النفس من جهة أن البدن آلة لها فی تحصيل العلم والعمل (يسمی عقلا عمليا وهی قوة الاستنباط) بها يتمكن الانسان

بالملكة أوقوی فالعقل بالفعل وأن يكون لها قوة كمال فهی العقل المستفاد واختلفت عباراتهم فی أن المذكورات أسامی للاستعدادات والكمال أو للقوی التی هی مبادئها أوللنفس باعتبار اتصافها بها وعبارة المصنف هنا صريحة فی أن الثلاثة الاول اسم للقوی والرابعة أعنی العقل المستفاد اسم لنفس الكمال حيث فسره بقوله حضور النظريات الخ لا عناله ذلك الحضور فههنا نوع اضطراب فتدبر (قوله والثالثة الخ) ما نقل عن المواقف من أنه فسرها بما فسر به الثانية مخالف لعبارة القوم (قوله وان كان ذلك أيضا عائدا الخ) أی وان كان تكميلها لجوهر البدن بتأثيرها فيه عائدا الی تكميلها لنفسها فان البدن آلة وتكميل الآلة عائد الی تكميل ذی الآلة فاضافة التكميل الی النفس فی قوله الی تكميل النفس اضافة المصدر الی المفعول والفاعل محذوف والظاهر من السياق أنه النفس أيضا كما صرحا به ولا يجری فی

من استنباط الصناعات (والتصرف) فى موضوعاتها التى هى بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز المصالح التى يجب الاتيان بها عن المفاسد التى يجب الاجتناب عنها (لانتظام أمر المعاش والمعاد) بذلك (ويتفرع على الاول) أى العقل النظرى (الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء) تصورا كانت أو تصديقا (كما هى) عليه فى نفس الامر فخرجت الجهليات المركبة (بقدر الطاقة البشرية) قيد به إما للاشعار بأنه ليس المراد أن الحكمة معرفة جميع الاشياء كما يشعر به الجمع المحلى باللام بل معرفتها بمقدار ما عليه البشر فان معرفة الجميع ليست فى وسعه وإما للاشارة الى أنه لا يلزم أن تكون تلك المعرفة واصلة الى أعلى المراتب أعنى مرتبة حق اليقين بل بقدر الطاقة واصلة الى ذلك أم لا (و) يتفرع على (الثانى) العملى (الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغى) أى على الوجه الذى يقتضيه العقل السليم (كذلك) أى بقدر الطاقة البشرية والتقييد به هنا كالتقييد فيما سبق وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين بأنها خروج النفس من القوة الى الفعل فى كمالها الممكن علما وعملا الا أنه لما كثر الخلاف فى شأن الكمال وفى كون الاشياء كما هى والامور على ما ينبغى لزم الاقتداء فى ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة أنه على هدى من الله تعالى فكانت الحكمة الحقيقية هى الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه أهل

اتحاد الفاعل والمفعول لان التغاير الاعتبارى كاف ويمكن أنه المبدأ الذى تأثرت منه النفس ولا يبعد أن يقال اللفظ أيضا يرجح هذا فتدبره فانه دقيق (قوله من استنباط الصناعات الخ) المراد من هذا الاستنباط هو استخراجها العملى لا العلمى والا لم يتميز من العقل النظرى فحينئذ يكون قوله والتصرف فى موضوعاتها الخ عطف تفسير للاستنباط فافهم (قوله أعلى المراتب الخ) فان مراتب اليقين ثلاث الاولى علم اليقين والثانية عين اليقين والثالثة حق اليقين وهى أعلاها كما فصل فى محله (قوله على ما يشمل القسمين الخ) أعنى الحكمة النظرية والحكمة العملية بالتفسيرين السابقين

التحقيق من أن الحكمة المشار اليها بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا هو الفقه (ومن ههنا يقال ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وقد) تقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية و (يقال العملية) حينئذ (لمعرفة ما يتعلق باختيارنا) وقدرتنا وغايتها العمل وتحصيل الخير ويقال النظرية لمعرفة غير ذلك وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلاثة أقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي والطبيعي لانها ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث التعلق بالمادة تصورا ووجودا فهو العلم الطبيعي أو وجودا لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح وغير ذلك مما يتعلق بالمادة ويفتقر اليها في الوجود دون التصور وان كان من حيث عدم التعلق بها لا في الوجود ولا في التصور فالالهي ويسمى العلم الاعلى وما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك والعملية الى علم تهذيب الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدن (ف) انها (ان تعلقت باصلاح شخص) بانفراده (ف) علم (تهذيب الاخلاق أو) تعلقت باصلاح (أهل المنزل ف) علم (تدبير المنزل أو) باصلاح (أهل المدينة ف) علم (سياسة المدن) ثم ان الخلق وهو ملكة يصدر عن النفس بسببها أفعال

(قوله وقد تقسم الحكمة المفسرة الخ) أى الحكمة النظرية المتفرعة من العقل النظرى المفسرة بمعرفة الاشياء والعلم بها على ما هي الخ (قوله الى النظرية والعملية الخ) العملية بالمعنى الاول عبارة عن الاقدام على الاعمال والقيام بها ومتفرعة عن العقل العملي سميت عملية للتفرع المذكور أولكونها عبارة عن القيام بالاعمال بخلاف العملية بهذا المعنى فانها عبارة عن معرفة الاعمال الاختيارية ومتفرعة عن العقل النظرى سميت عملية لان غايتها العمل فهما متباينان وأما النظرية بكلا المعنيين فعبارة من المعرفة الا انها بالمعنى الاخير أخص منها بالمعنى الاول (قوله وكل منهما الخ) أى من النظرية والعملية بالمعنيين الاخيرين اللذين هما قسمان من النظرية بالمعنى الاعم السابق أعني معرفة الاشياء الخ (قوله وما بعد الطبيعة) لتأخره عن الطبيعي في آداب

بلا روية كمن يكتب شيأ من غير أن يفكر فى حرف حرف كامر ينقسم الى فضيلة هى مبدأ لما هو كمال ورذيلة هى مبدأ لما هو نقصان والنفس الناطقة تحتاج فى تدبير البدن الى ملكات وقوى ثلاث قوة بها تعقل المحتاج اليه فى التدبير وتسمى قوة عقلية ملكية وقوة بها تجذب النافع للبدن وتسمى قوة شهوية بهيمية وقوة تدفع بها الضار له وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل من القوى الثلاث أوساط هى فضائل وأطراف هى رذائل ولكل من الفضائل والرذائل أصول وفروع (وأصول الاخلاق الفاضلة) التى هى الاوساط ثلاثة أحدها (اعتدال القوة الشهوية) البهيمية (وهى العفة و) ثانيها اعتدال القوة (الغضبية) السبعية (وهى الشجاعة و) ثالثها اعتدال القوة (النطقية) الملكية (وهى الحكمة) التى هى ملكة يصدر عنها أفعال متوسطة بين أفعال الجربزة والغباوة فالحكمة بهذا المعنى غيرها بالمعنى السابق (ومجموعها العدالة) وهى أفضل من كل واحد من أجزائها الثلاثة لا من الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى اذ لا كمال أشرف من معرفة الله تعالى وصفاته والاطلاع على حقائق مخلوقاته وأحوالها وليست بهذا المعنى داخلة فى العدالة (ولكل منها) أى من

التعليم والتعلم ويسمى ماقبل الطبيعة أيضا لتقدمه بشرف الموضوع (قوله أفعال متوسطة بين افعال الجربزة الخ) المراد من الافعال هنا الادراكات كما يصرح به تفسيرها الاخير أعنى قولهم كيفية راسخة هى مبدأ ادراك الحقائق والتمييز بين الصالح والفاسد متوسطة بين الجربزة والغباوة فتأمل (قوله فالحكمة بهذا المعنى غيرها الخ) ومغايرتها للحكمة العملية بمعنى القيام بالامور الخ والنظرية بمعنى معرفة الاشياء الخ ولمطلق الحكمة بمعنى خروج النفس من القوة الى الفعل فى كمالها الخ ظاهر وأما مغايرتها للنظرية بمعنى مبدا معرفة الاشياء الخ فلانها أخص منها فتبصر ويحتمل أن هذه القوة النطقية هى المدركة التى سبق أنها تخص من بين أنواع الحيوان بالانسان لانها المدركة للكليات ثم اعلم أن ههنا فائدة ينبغى التنبيه عليها وهى أنهم ذكروا أنه تظهر من النفوس الانسانية غرائب تنقسم على ثلاثة أقسام الاول مايتعلق بأعمال

الاخـلاق الفاضلة التى هى العفة والشجاعة والحكمة (طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة الخمود) الذى هو تفريط (والفجور) الذى هو افراط (وللشجاعة التهور) الذى هو افـراط (والجبن) الذى هو تفريط (وللحكمة الجربزة) التى هى افراط (والغباوة) التى هى تفريط وهـذه الاطراف الستة أصول الرذائل وفروع كل من الفضائل والرذائل مذكورة فى كتب الاخلاق

((البحث الثانى)) من المقالة (فى العـقل احتجوا على وجوده بأن أول المخلوقات) صادر عن البارى تعالى وهو واحد من جميع الجهات والصادر عن الواحـد لا يكون الا واحدا فأول المخلوقات (لا يجوز أن يكون جسما لتركبه) لما مر (ولا) يجوز أيضا

النفس والثانى ما يتعلق بادرا كاتها حالة النوم والثالث ما يتعلق بادرا كاتها فى اليقظة * بيان الاول هو أن للنفس كما مر تأثيرا فى البـدن كما للجواهر العالية المجردة فى عالم الكون والفساد وليس ذلك التأثير فى البدن مقصورا على جهة أنها منطبعة فيه بل هو لعلاقة عشقية بينهما أيضا فحينئذ لا يبعد أن يكون لها قوة تقوى بها على التأثير فى بدن آخر أيضا فى حيوان آخر بل فى أجسام أخر لمناسـبة لها ببدنها على وجه خاص فلا يبعد أن تقـدر بها على تحريك وتسكين وتكثيف وتخلخل يتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل وينبوع ماء وجريان عين ونحو ذلك وكذا على اهـلاك بدن أو ازالة مرض أو دفع مؤذ أو غـير ذلك ثم أمثال هـذه اذا صدرت عن نفس شريفة فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزة والا فكرامة وقد تكون فى بعض النفوس خاصية تحدث فيما أعجبها أذى ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفس فى احداث تلك الغرائب بمزاولة أعمال مخصوصة وهى السحر وقالوا لا اجتماع الا النفس الشريرة أو بقوى بعض الارواح وهو العزائم أو بالاجرام الفلكية وهى دعوة الكواكب أو بالنسـبة الرياضـية وهى الحيل الهندسية أو بتمزيج بعض القوى السماوية بالارضية وهى الطلسمات أو بالخواص العنصرية وهى النيرنجات وقد يتركب بعض هـذه مع بعض آخر كجر الاثقال ونحوه * وبيان الثانى ان النفس لاشتغالها بالتفكر فيما تورد عليها الحواس قلما تفرغ للاتصال

أن يكون (هيولى أو صورة للزوم) وجود كل منهما عند وجود الاخرى فلو كان أول المخلوقات احداهما لزم أن تكون هى فاعلة للاخرى والالزم وجود احداهما بدون الاخرى و (فاعلية احداهما للاخرى) محال أما المادة فلأن شأنها القبول دون الفعل وأما الصورة فلأنها انما تكون فاعلة بمشاركة المادة فيلزم تقدم المادة على نفسها (ولا عرضا لافتقاره الى غيره فاعله) أيضا الامتناع وجوده بدون المحل فالمحل اما معلول للواجب فيلزم صدور الكثير أعنى العرض والمحل عن الواحد الحقيق واما للعرض فيلزم تقدم الشئ على نفسه (ولا نفسا) أن أول المخلوقات يكون مستقلا بايجاد ما بعده و (انها لا تستقل بايجاد ما بعدها) بل فعلها مشروط بالبدن فالبدن اما مفعول الواجب فيلزم صدور الكثير عن الواحد أو النفس فيلزم تقدم الشئ على نفسه فأول المخلوقات يجب أن يكون جوهرا مجردا فى ذاته وفعله وهو المعنى من العقل (و) احتجوا عليه أيضا (بأن علة أول الاجسام لابد أن تشتمل على كثرة لئلا يتعدد اثر الواحد) الحقيق فلا يكون الواجب علة لها (و) لابد أيضا (أن يستغنى فى ذاته وفعله عن الجسمية لئلا يفضى الى تقدم الشئ) وهو الجسم (على نفسه)

بالجواهر المجردة العالية لكن عند ركود الحواس بسبب انخناس الروح العامل لقوة الحس فى النوم قد تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها مافى الجواهر من صور الاشياء سيما ماهو لائق بتلك النفس من أحوالها وأحوال مايقرب منها من الاهل والولد والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية فى نفسها وقد تكون كلية تخيلها المتخيلة بصور جزئية ثم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فان كانت باقية على حالها بحيث لاتفاوت بينها وبين مافى المتخيلة أصلا أولا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والافان كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة لازمة أوضده فهى رؤيا تعبير وان لم تكن هناك مناسبة يوقف عليها فهى اضغاث أحلام * وبيان الثالث ان النفس قد تكون كاملة القوة تفى بالجانبين المتجاذبين فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادى العالية وان المتخيلة أيضا تكون قوية قادرة على

ولاشئ من الممكنات سوى العقل بمستغن عن الجسمية فلابد أن تكون عقلا أما عدم استغناء الجسم والعرض عنها فظاهر وأما النفس فلأن فعلها مشروط بالجسم وأما الهيولى والصورة فلأن كلا منهما لايوجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم هذا ورد الوجهين ظاهر مستغن عن البيان (و) احتجوا أيضا (بأن دوام حركات الافلاك ليس الا) لطلب شئ لانها ارادية بزعمهم ولايجوز أن يكون محسوسا لان طلب المحسوس اما لجذب الملائم أو دفع المنافر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد

استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فحينئذ لايبعد أن يقع لمثل هذه النفس فى اليقظة اتصال بالمبادى و ينطبع فيها صور بعض المغيبات ثم يفضى الامر الى المتخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك وربما يكون ذلك بسماع صوت أو بخطاب من انسان أوملك أوجن أو يرد مكتوبا على لوح وقد تكون مشاهدة تلك المغيبات لا لشرف النفس وكمال قوتها بل بفساد فى آلاتها كما فى مرض أو جنون وقد تكون بالرياضات المضعفة للقوى العائقة عن اتصالها بالمبادى وكل ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا هذا مجمل مافصله المصنف فى كتبه ثم ان الجمهور على أنه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وذهب بعض الى أنه لايعرف وجودها لها لعدم الدليل ولايقطع بانتفائها لقيام الاحتمال وذهب آخرون الى ثبوتها لها تمسكا بالمعقول والمنقول أما المعقول فهو أنه يشاهد منها أفعال غريبة يعجز عنها أكثر العقلاء فتدل على ان لها ادراكات كلية وتصورات عقلية وأما المنقول فكقوله تعالى كل قد علم صلاته وتسبيحه الآية وأوحى ربك الى النحل الآية أحطت بمالم تحط به الآية ادخلوا مساكنكم الآية وما من دابة فى الارض ولا طائر الآية (قوله و رد الوجهين ظاهر الخ) فانه اعترض عليهما بمنع بعض مقدماتهما فقيل لانسلم امتناع صدور الكثرة عن الواحد وقد تكلمنا عليه فيما

ويمتنع الخرق والالتئام والكون والفساد على الافلاك فتعين أن يكون معقولا
معشوقا لها لان دوام الحركة الارادية انما يكون لفرط طلب تقتضيه محبة مفرطة
هي العشق فالطالب إما أن يريد نيل ذاته أو صفاته أو نيل شبه أحدهما لما كان له تعلق
بالمعشوق لكن دوام الطلب انما يكون (لنيل شبه دائم) بتعاقب الافراد لا الى
نهاية (غير مستقر) بحيث ينقضي شبه ويحصل آخر (بمعقول) في ذاته أو صفته
متشوق بشبه (كامل) هذا المعقول (بالفعل) ولهذا يطلب ويعشق ويكون
بحيث (لا تتناهى كمالاته) الباعثة لدوام الحركة (والا) يكن لنيل شبه كذلك فاما
أن يكون لنيل ذات المعقول أو صفته أو يكون لنيل شبه بأحدهما غير دائم مستقر
وعلى التقادير ما أن يكون النيل حاصلا أولا وعلى الاول (يلزم الانقطاع) أي
انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وانقطاع الحركة محال لانها علة وجود الزمان
وعلى الثاني لا بد من اليأس فيلزم الانقطاع أيضا (أو) دوام (طلب المحال) على

من ولو سلم [illegible] أن يكون مختارا يصدر عنه الكثرة [illegible] رأسا [illegible]
ان [illegible] الواحد ولو لم يكن عقلا يلزم أن يكون أحد [illegible] المذكوره
لم لا [illegible] صفة من صفاته ويصدر الكثرة عنها [illegible] الذات بواسطتها
و[illegible] أن المعلول الاول يجب ان يكون علة لما بعده لجواز أن يكون واسطة
وأيضا [illegible] شرط [illegible] هو علة [illegible] كما تأمل فان قيل
[illegible] متمسية عن المادة [illegible] بالعقل سوى هذا أجيب بان
المدعى اثبات جوهر مفارق في ذاته [illegible] فلا [illegible]
يكون الصادر الاول [illegible] المادة [illegible] دون الادراكي ولا [illegible]
[illegible] أن يشترط في النفس الافتقار [illegible] في الادراك [illegible]
أو [illegible] الايجادي [illegible] لم يكن عقلا ولا نفسا وعلى التقديرين لا تتم الدعوى المذكورة
(قوله [illegible] أن يكون معقولا الخ) اقول هذا ممنوع لا يلزم من عدم كون ذلك الشئ
[illegible] معقولا لجواز أن [illegible]

أن نيل الصفة فقط محال لامتناع انفكاكها عن المحل (وليس هو) أي ذلك المعقول (الواجب) لذاته (والالم تختلف الحركات) لامتناع تعدد الواجب (فتعين العقل) واعترض عليه بانا لا نسلم أن حركات الافلاك ارادية ولا وجوب دوام حركاتها ولا أن طلب المحسوس انما يكون للجذب أو الدفع لم لا يجوز أن يكون لمعرفته ولا استحالة الكون والفساد على الافلاك ولا أنه يلزم من عدم النيل حصول اليأس لم لا يجوز أن يدوم الرجاء ولا من نيل المعشوق انقطاع الطلب لم لا يجوز أن يكون المعشوق أوحاله أمرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبه هذا ولما فرغ من الاحتجاج على وجود العقل أراد بيان أحكامه فقال (والعقول جواهر مجردة عن المواد في ذاتها وجميع أفعالها) بخلاف النفس فانها وان كانت مجردة في ذاتها عن المادة لكنها مفتقرة اليها في أفعالها (وزعموا أنها لا تكون أقل من عشرة) لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى آخر الافلاك الثابتة بالدليل فتكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول المصدر عشرة وأما في جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى (والعاشر) لدى (هو) عقل الفلك الاخير (المدبر لعالم العناصر) بحسب الاستعدادات الحاصلة للمواد العنصرية بتجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التأثير والافاضة الكمال لا التصرف الذى للنفوس في الابدان (و) زعموا (أنها أزلية) لما أن كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصورة والاعراض أو تتعلق بها كالنفوس [illegible] في أشخاصها [illegible] تعددا شخصيا لا يكون [illegible] جامعة

يكون [illegible] شوق
انقطاع [illegible] حركات
لاتصر [illegible] فانه اذا سلم ان [illegible] المحسوس
ما الذى الادم لدى [illegible]

لكمالاتها) بمعنى أن كمالاتها حاصلة بالفعل لان الخروج من القوة الى الفعل لا يكون الا لما له مادة (عاقلة لذواتها) لانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها وهو معنى التعقل اذ لا يتصور فى تعقل الشئ لنفسه حصول المثال وفيه أنه يجوز أن يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما فى الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وليس كذلك (و) عاقلة أيضا (لسائر المجردات وجميع الكليات) لامكان تعقلها لبراءتها عن اللواحق المانعة وكل ما يصح للعقول فهو حاصل لها بالفعل كما مر (و) زعموا (أنها مبادئ لكمالات النفوس) فان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطى النفوس البشرية كمالاتها والموجب للحركة السرمدية للفلك هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من جهة

(قوله والا كانت الحواس الخ) ويمكن ان يقال انه مبنى على أن الادراك انما هو للنفس دون الحواس فانها آلات محضة لا ادراك لها فضلا عن ادراك صورها الخارجية اه منه

يكون عقلا وهو المطلوب غايته استدراك بعض مقدمات الدليل فتعطفه (قوله حاضرة بما هياتها عند ذواتها الخ) أى عند ذواتها المجردة كما صرح به فى شرح المقاصد فحينئذ يكون حاصل الكلام ان حضور الماهية كافية فى ادراك المدرك لها ان كان المدرك من المجردات فاندفع ما يأتى من قوله وفيه أنه يجوز الخ وذلك لان القياس على الحواس قياس مع الفارق ضرورة انها على تسليم كونها مدركة من الماديات لا المجردات فقوله كما فى الحواس الخ ان أراد به كما فى ادراك الحواس قلنا لا نسلم انها مدركة بل المدرك هو النفس بواسطتها كما مر تحقيقه وان أراد به كما فى ادراك النفس بواسطة الحواس قلنا اشتراط تعقل المدرك بالواسطة بحضور الصورة المغايرة لا يوجب اشتراط تعقله بلا واسطة بذلك (قوله حضور الماهية المغايرة الخ) أى المغايرة للماهية الخارجية للمدرك على صيغة اسم المفعول بنحو من المغايرة بحيث لا ينافى القول باتحاد العلم بالمعلوم كما حقق فى محله ويمكن أن يراد منها المغايرة لماهية المدرك على صيغة اسم الفاعل فتدبر (قوله والا لكانت الحواس الخ) انما يتم لو تم انها مدركة وقد سبق

التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوته الغير المتناهية تحريكا غير متناه على سبيل الوساطة دون المبدئية لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام مالم يكن مستمدا من مبدإ عقلي غير متناه في القوة (و) انها مبادي (الاجسام) لما مر من أن علة الاجسام لابد أن تشتمل على كثرة فلا يكون الواجب وان يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية فلا يكون نفسا أو عرضا أو جسما أو شيأ من أجزائه (و) لاشك أن للعقل وجودا وإمكانا في نفسه ووجوبا بالغير فزعموا أنه (يصدر عن) العقل (الاول باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم) اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تدبير عالم العناصر الى العقل العاشر لانها ليست متفقة الحقيقة حتى يلزم عدم اختلاف آثارها (وزعموا أن الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية) ولذلك جعل هذا البحث من مباحث العقول (و) زعموا (أن الجن أرواح) هي جواهر (مجردة لها تصرف) وتأثير (في الاجسام العنصرية) من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها كما قال في شرح المقاصد (و) ان (الشياطين هي القوى

انها آلات ادراك النفس فافهم (قوله بقوته الغير المتناهية الخ) أي قوة العقل فهو متعلق بالاضافة لا بالمحركة لئلا يوهم كون العقل آلة للنفس (قوله تحريكا الخ) الاولى جعله معمولا للاضافة أيضا دون المحركة (قوله على سبيل الوساطة الخ) أي وساطة النفس للعقل وكونها آلة له في ذلك التحريك الغير المتناهي لان تكون النفس مبدأ مستقلا فيه لامتناع صدور الخ اذا ظهر ذلك ظهر ان في العبارة نوع تقييد فتأمل (قوله لانها ليست متفقة الحقيقة الخ) اشارة الى جواب ما أورد من أن العقل اذا كان له الجهات الثلاث التي يصدر بها فلك ونفس وعقل آخر كان اللازم أن يصدر من العاشر أيضا ماذكر وهكذا الى غير النهاية فلم تنحصر العقول في عدد فضلا عن العشرة وحاصل الجواب ظاهر لكن يبقى انه اذا كانت مختلفة بالنوع فما وجه انقطاع سلسلة

المتخيلة) في أفراد الانسان من حيث استيلاؤها على القوى العاقلة وصرفها من جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم أن النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان ان كانت خيرة فهي الجن أو شريرة باعثة على الشرور والقبائح فهي الشياطين (و)زعموا (أن لكل فلك روحا) أي نفسا (كليا) يدبر أمره (ينشعب) ويفيض (منه أرواح) ونفوس (كثيرة) متعلقة باجزائه كما ان النفس الانسانية تدبر أمر البدن الانساني ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو قال في شرح المقاصد وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش (والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية) والروح الاعظم(و)زعموا أن (لكل) نوع (من أنواع الكائنات) من الايام والساعات والبحار والمفاوز وأنواع النبات وغير ذلك (روحا يدبر أمره يسمى بالطباع التام) لذلك النوع يحفظه عن الآفات والمخافات فيظهر أثره في النوع

العقول والافلاك عند العاشر دون ماقبله فليتفطن (قوله يحفظه عن الآفات والمخافات الخ) أقول المثل الافلاطونية عبارة عن هذه الارواح المجردة الكلية والجزئية المدبرة لانواع الكائنات وأجزائها فهي غير عالم المثال وقد يقال انها عبارة عنه ثم عالم المثال الذي ذهب اليه المتألهون من الحكماء وكثير من المكاشفين عالم بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة بينهما بمعنى أنه ليس بتجرد المجردات ولا بكثافة الماديات قالوا ان فيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والهيئات والطعوم والروائح مثالا قديما بذاته معلقا لا في محل ومادة يظهر للحس بمعونة مظهر من المظاهر كالخيال والمرآة والهواء والماء وهو عالم مقداري عظيم القسمة لاتحصى مدنه ومن جملتها مدينة جابلقا ومدينة جابلسا لايحصى مافيهما من الخلائق والعجائب وعدوا نحو الملائكة والجن من هذا العالم وبنوا عليه أمر المعاد والمنامات وكثيرا من ادراكات اليقظة عند المرض والخوف ونحو ذلك ثم القائلون بهذا العالم منهم من يدعى نبوته

ظهور أثر النفس الانسانية فى الشخص (وعندنا) أن (الملائكة أجسام لطيفة) قادرة على أن (تتشكل بأشكال مختلفة شأنهم الخير والطاعة) كاملة فى العلم (والقدرة على الاعمال الشاقة) مسكنهم السموات وهم رسل الله الى الانبياء يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون (والجن) أجسام (كذلك الا أن منهم المطيع والعاصى والشياطين) أجسام نارية (شأنهم الشر والاغواء) والقاء الناس فى الفساد بتذكير أسباب المعاصى واللذات وانساء منافع الطاعات (ولا يمتنع ظهور الكل على بعض الابصار وفى بعض الاحوال) دون البعض وذلك لاستناد الممكنات الى القادر المختار (وما على كل كلام فى كل باب أعرضنا عنه مخافة الاطناب) وانا قد أشرنا الى بعض منه بعون الملك الوهاب (والله الهادى الى طريق الصواب) واليه المرجع والمآب واذ قد فرغ عن مباحث الممكنات شرع فى مباحث الالهيات المتوقفة عليها فقال

﴿الباب الخامس فى الالهيات﴾

أى فى المباحث المتعلقة بذاته تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وأفعاله وأسمائه (وفيه فصول) ۞ (الفصل الاول فى) تقرير الادلة

بالمكاشفة ومنهم من يحتج عليه بأن ما يشاهد من تلك الصور فى المظاهر ليس عدما صرفا ولا من الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لانها ذوات مقدار ولا مرتسما فى الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير فى الصغير فلابد من تحقق هذا العالم هذا اجمال ما فصل فى ذلك لكن المصنف قال لما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية لم يلتفت اليها المتكلمون والمحققون من الحكماء (وأقول) لا كلام مع المكاشفين منهم لكن قد قوينا أمر أهل النظر منهم فى بعض رسائلنا والله يهدى من يشاء من عباده المتقين والحمد لله رب العالمين (قوله وانا قد أشرنا الى بعض منه الخ) وانا أيضا قد أشرنا الى بعض آخر على سبيل التعديل والجرح محاكمة بين شرح المقاصد وهذا الشرح

على وجود (الذات) وتحقيق أنه هل يخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء أنه (لابد للممكنات من) علة بها يترجح وجودها على عدمها فان كانت واجبا فذلك وان كانت ممكنا فلا بد له من علة أيضا وينقل الكلام اليها فاما أن يدور أو يتسلسل وذلك محال أو ينتهى الى (واجب) وهو المطلوب (و) عند المتكلمين انه لابد (ل) لحدوثا (لمحدثات من) محدث فان كان قديما فذاك وان كان حادثا فلا بد له أيضا من محدث وينقل الكلام اليه فلا بد من الانتهاء الى (قديم دفعا للدور والتسلسل)

والمرجو من الكرام العفو عن زلة أقدام الاقلام والافهام (قوله على وجود الذات الخ) أى ذات الواجب (قوله بها يترجح وجودها الخ) والالزم الترجح بلا مرجح وقدم بطلانه وتوهم بعض انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لايتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح بأن يقال لابد أن يكون فى الموجودات موجود لايفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولامعنى للواجب سوى هذا ويرد عليه بأن مجرد الاستغناء عن الغير لايقتضى الوجوب وامتناع العدم الاعلى تقدير بطلان الترجح المذكور والا لجاز أن يكون المستغنى عن الغير بحيث يوجد تارة ويعدم أخرى من غير أن يكون وجوده وعدمه لذاته ولالغيره بل بمجرد الاتفاق فافهم (قوله فاما أن يدور أو يتسلسل الخ) ومنهم من ذهب الى أنه يمكن الاستدلال على الواجب بحيث لايفتقر الى ابطال الدور والتسلسل كان يقال لو لم يكن فى الموجودات واجب لكانت بأسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال واعترض عليه بأن وجود الممكن لذاته انما يلزم لو لم يكن كل من السلسلة مستندا الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو المعنى بالتسلسل وان أريد من وجودها وجود مجموع الممكنات من حيث هو مجموع قلنا فلابد حينئذ من بيان ان علتها ليست نفسا ولا جزأ منها بل خارجا منها وهذا أحد الادلة على بطلان التسلسل على مامر مفصلا فهذا الوجه أيضا مشتمل على اعتبار ابطال التسلسل فليتأمل (قوله فلا بد من الانتهاء الى قديم الخ) ان قيل يرد عليهم ماجوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية أجيب بأن ذلك مردود أما أولا فلما مر فى مسئلة حدوث العالم وأما ثانيا فلأن ذلك التجويز انما هو

واثبات القديم عندهم اثبات للواجب اذلم يقولوا بقدم شئ من الممكنات (وقد شاع في الكتاب الالهى الارشاد الى الاستدلال) على وجود صانع قديم قادر حكيم (بالآفاق والانفس) كقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم وقوله تعالى ألم نخلقكم من ماء مهين الى غير ذلك وقد صح الاستدلال بها (بذواتها او صفاتها الامكانها وحدوثها) وافتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري وانما شاع ذلك (لانه الظاهر في نظر الكل النافع للجمهور) اذ لاشك لأحد في وجودها واختلاف صفات لها فان قيل ذلك انما يدل على انه لابد لها من صانع وأما أنه قديم واجب لذاته فلا قلنا انه يفيد الظن بأنه غني مطلق (والاستكثار فيه ربما) يقوى الظن بحيث

في المعدات دون العلل الموجودة التي لابد من وجودها عند وجود المعلول فافهم (قوله اذ لم يقولوا بقدم شئ من الممكنات الخ) أقول هذا مسلم عند النافين للصفات الحقيقية الزائدة على ذات الواجب وأما عند جمهورهم القائلين بها فلا فانها قديمة عندهم كما سبق وليست بواجبة وجوبا ذاتيا فهي ممكنة لامحالة فاثبات القديم عندهم لايكون اثباتا للواجب ويمكن أن يجاب بأن المراد مما ذكر هو أنهم لم يقولوا بقدم شئ قائم بنفسه من الممكنات لان الكلام في المؤثر الموجد وهو لايكون الامستقلا قائما بنفسه والمستقل بنفسه اذا ثبت قدمه ثبت وجوبه لذاته فاحفظه فانه لاتجده لغيرنا (قوله فان قيل ذلك انما يدل على أنه الخ) حاصل السؤال أن الاستدلال بمجرد ضرورة افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث من غير أن يتمسك بالانظار الدقيقة وابطال التسلسل وان دل يقينا على أنه لابد للممكنات والمحدثات من صانع لكنه لايفيد اليقين بأن ذلك الصانع واجب لذاته والمطلوب هو هذا (قوله قلنا الخ) حاصل الجواب أن ذلك قد يفيد اليقين بالمطلوب لكن بالاستكثار أو التأمل فيه المقترن بالبعض الظاهر من أدلة بطلان التسلسل من غير حاجة الى التمسك بالانظار الدقيقة الخفية المذكورة لبيان ذلك هذا غاية التحرير الذي يندفع به مايرد لبعض القاصرين الناظرين هنا فتبصر

(يفضي الى اليقين) به (و) زوال احتمال الغير بل (التأمل فيه) ولو بدون الاستكثار يفضي (الى أن الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا) يفتقر اليه كل شئ ولا يفتقر هو الى شئ (موصوفا بصفات الكمال منزها عن الزوال) وذلك لان ذهن العاقل ينساق الى أن هذا الصانع ان كان هو الواجب فذاك وان كان هو مخلوقا فخالقه أولى بأن يكون قادرا حكيما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض أدلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى (ثم الحق أن ذات الواجب مخالف لسائر الذوات) من الممكنات (لئلا يلزم وجوب الممكن) على تقدير وجوب الذات المشترك فيها (أو امكان الواجب) على تقدير امكانها نعم يشارك ذاته ذات الممكن بمعنى أن مفهوم الذات أعني ما يقوم بنفسه صادق على الكل صدق العارض على المعروض فمنشأ الغلط عدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه (وأن كونه أزليا) و(أبديا) بعد اثبات صانع واجب الوجود (غنى عن البيان) لان من ضرورة الوجوب امتناع العدم السابق واللاحق و بعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على أن لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا احتاجوا الى اثبات كونه أزليا بأنه لو كان حادثا لكان له محدث وتسلسل وأبديا بان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكونه واجبا أو منتسبا اليه بطريق الايجاب

(قوله يفضي الى اليقين به الخ) أي بكونه واجبا لذاته فالضمير المجرور ليس عائدا الى كونه غنيا مطلقا وان كان السوق ظاهرا في ذلك لما مر أن مجرد الاستغناء لا يقتضي الوجوب لذاته وليس المراد من الغنى ما يساوق الواجب لذاته والا لم يحتج فيما يأتي قريبا الى تقييده بالتنزه من الزوال فتفطن حتى ينكشف عليك حقيقة الحال (قوله على تقدير اشتراك الكل في الوجوب الخ) هذا انما يتم على تقدير كون الوجوب من لوازم الذات وحده وأما اذا جعل من لوازم الذات مع الخصوصية فاللازم هو التركب المنافي للوجوب فتأمل جدا (قوله بطريق الايجاب الخ) كما في صفات الواجب عند المتكلمين أقول ذكر القديم المنتسب الى الواجب انما هو لتتميم المسئلة

(فصل فى التنزيهات) أى سلب مالا يليق به تعالى عنه وفيه مباحث الاول فى نفى الكثرة عنه بحسب الاجزاء والجزئيات (الواجب لذاته لاجزء له والالأمكن) لان كل جزء منه لايجوز أن يكون واجبا والا تعدد الواجب وسنبطله وعلى تقدير امكانه لزم احتياج الواجب فى ذاته الى الممكن فيكون هو أولى بالامكان (ولا تعدد لافراده لان مابه الامتياز إما نفس الماهية الواجبة أو جزؤها أو لازمها فلا تعدد) اذ الواجب حينئذ لا يكون بدون ذلك مع أنه على تقدير كونه جزء الماهية يلزم التركب المستلزم للامكان (أو منفصل) عنها (فلا وجوب) للاحتياج المنافى للوجوب (ولان وقوع ماقصده الواجبان) المفروضان المستقلان بالقدرة والارادة (اما بهما فلا استقلال) وهو خلاف المفروض (أو بكل منهما فتوارد العلتين) المستقلتين (على معلول واحد) شخصى وبطلانه ضرورى (أو باحدهما فيترجح بلا مرجح) لان المقتضى للقادرية ذات الاله وللمقدورية هو الامكان فنسبة

والا فالاقتصار على ذكر المشتق الاول أعنى ما يكون واجبا كاف فيما هنا لما مر أن الكلام فى قدم الموجد القائم بنفسه فتفطن (قوله لان كل جزء منه لا يجوز أن يكون واجبا الخ) أقول الاوفق بالمقام أن يقول لان كل جزء منه لايخلو اما أن يكون واجبا أو ممكنا وعلى التقديرين يلزم احتياج الواجب فى ذاته الى جزئه الذى هو غيره والمحتاج الى الغير ممكن لان ذاته بدون ملاحظة ذلك الغير لا يكون كافيا فى وجوده وان لم يكن الغير فاعلا له كما سيأتى التصريح به ويزيد التقدير الاول بلزوم تعدد الواجب وسنبطله أيضا والتقدير الثانى بلزوم كونه أولى بالامكان فتدبر (قوله وعلى تقدير امكانه الخ) أى امكان كل جزء منه فافهم (قوله اذ الواجب حينئذ لا يكون بدون ذلك الخ) وههنا بحث وهو انه لم لايجوز أن يكون الامتياز بنفس الماهية بمعنى أن يكون لكل ماهية مخصوصة منحصرة فى فرد يمتاز كل عن الآخر بماهيته الممتازة بنفسها ويلزم كلا منهما الوجوب اذ لا امتناع فى كون الوجوب لازما أعم فلم يستلزم كون التعين بنفس الماهية انتفاء التعدد انما يلزم ذلك لو اتحدا فى الماهية وهذا محصل الشبهة المشهورة المنسوبة

الممكنات الى الالهين المفروضين على السواء من غير رجحان فان قيل يجوز أن لا يقع للزوم المحال قلنا فيلزم عجزهما (ولان أحدهما ان لم يتمكن من) ارادة (ضد ماقصده الآخر عجز) حيث لم يقدر على ماهو ممكن فى نفسه أعنى ارادة الضد (وان تمكن فان وقعا معا) بعد الارادتين (لزم اجتماع الضدين) وبطلانه بديهى (والا) يقعا (لزم عجزهما) معا على تقدير عدم وقوع مراديهما لعدم وفاء قدرتيهما بذلك (أو عجز أحدهما) على تقدير وقوع أحدهما دون الآخر لعدم وفاء قدرته (مع لزوم ارتفاع) النقيضين (مثل الحركة والسكون) لشئ واحد فى زمان واحد على الاول (و) لزوم (الترجيح بلا مرجح) على الثانى وهو ظاهر وهذا يسمى برهان التمانع (ولانهما ان اتفقا على كل مقدور فالتوارد) لازم (والا ف) مفاسد (التمانع) من عجزهما أو عجز أحدهما مع ارتفاع مثل الحركة والسكون ولزوم الترجيح بلا مرجح (والنصوص) الواردة فى نفى التعدد (كثيرة و) قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع)

الى ابن كمونه وقد أجيب بوجوه مفصلة فى كتب القوم فلتراجع والذى يخطر بالبال أن اشتراكهما فى عارض الوجوب يستلزم اشتراكهما فى شئ من الماهية ضرورة لزوم المناسبة بين المقتضى والمقتضى بناء على قواعدهم المقررة فاذن يلزم تركبهما المنافى للوجوب فتدبر فانه دقيق ولكن لنا تحقيق آخر يندفع به هذا البحث بحذافيره على طريق سهل المأخذ حسن السلوك فليطلب فى رسالتنا الجديدة (قوله قلنا فيلزم عجزهما الخ) ان قيل العجز انما هو فى الممكن وهذا الوقوع مما يلزم استحالته فلا عجز قلت وقوع المقصود داخل فى المقدورات لامكانه فى نفسه على ماسبق وصيرورته محالا انما جاءت من التعدد فالتعدد محال وهو المطلوب فان قيل يجوز أن يقع بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال أجيب بأن ذلك باطل لان التقدير هو استقلال كل منهما (قوله حيث لم يقدر على ماهو ممكن فى نفسه الخ) وقد يقال لانسلم أن ارادة أحدهما ضد ماأراده الآخر ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك لان الممكن فى نفسه قد يصير ممتنعا

تقريره على ما تفرد به بعض المحققين أنه لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود لان امكانه على هذا التقدير يستلزم امكان التمانع المستلزم للمفاسد المذكورة فالمراد بالفساد عدم التكون (والمشركون هم الثنوية القائلون

لغيره والجواب أن الممكن فى نفسه ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكر هو امتناع اجتماع الارادتين وهو لاينافى امكان كل فثبت أن لزوم المحال انما هو من وجود الالهين (قوله على ما فرد به بعض المحققين الخ) قال فى شرح المقاصد فان أريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لوتعددالاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الآخران فلما مر وان أريد بالفسادالخروج عما عليه النظام فتقريره أنه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب بحكم اللزوم العادى فلم يحصل بين أجزاء العالم الالتئام الذى باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل النظام الذى به بقاء الانواع اه فحينئذ أقول ان أراد الشارح رحمه الله بتفرد بعض المحققين بهذا التقرير أنه تقرير لم يتعرض له غير ذلك البعض كما هو الشائع من معنى التفرد بالشئ فممنوع ضرورة تعرض المصنف له أيضا كما ترى وان أراد به أنه تقرير لم يتعرض ذلك البعض لغيره فمع أن ذلك غير معلوم هو معنى غير شائع ان قيل لعله أراد به المعنى الشائع لكن المراد من التقرير ليس ارادة عدم التكون ولا الخروج عن النظام بل معنى آخر هو عدم الامكان كما صرح به بقوله لوتعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا الخ ولعل هذا المعنى للفساد لم يتعرض له غير ذلك البعض قلت يبطله قوله فالمراد بالفساد عدم التكون فليتأمل جدا ثم اعلم أن حاصل هذا التقرير هو انه لوتعدد الاله لم يكن العالم ممكنا لان امكانه حينئذ يستلزم امكان التمانع المستلزم لامكان المفاسد المذكورة لكن العالم موجود فضلا عن امكانه فالمفاسد والتمانع ممتنعان فتعدد الواجب ممتنع وأقول هذا نظير أن يقال عند وجود الليل لو طلعت الشمس لم يكن وجود الليل ممكنا لان امكانه حينئذ يستلزم امكان اجتماع النقيضين لكن الليل موجود فضلا عن امكانه فاجتماع النقيضين محال فطلوع الشمس ممتنع وهذا انما يفيد امتناعه عند وجود

في الالهين (النور) هو مبدأ الخيرات (والظلمة) مبدأ الشرور (والمجوس) القائلون (بأهرمن) مبدأ الشرور (ويزدان) مبدأ الخيرات قالوا لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا والجواب منع الملازمة ان أريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان أريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر أنه لا يصح اطلاق الشرير عليه لظهوره فيمن غلب شره (والمثبتون للولد) وهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله تعالى حيث ولد بلا أب وورد في الانجيل ذكرهما بالاب والابن والجواب بعد تسليم صحة النقل بلا تحريف أن معنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ أو المرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل أو التشريف والكرامة (وعبدة الاصنام والكواكب لاستلزام استحقاق المعبودية الوجوب) لحصر استحقاق العبادة شرعا في الواجب (وأما القائلون بقدم الصفات) وهم الاشاعرة (و) القائلون (بخلق الحيوان) من اضافة المصدر لفاعله واللام الداخلة على المفعول أعني قوله (لافعاله) لتقوية العمل (والشيطان للقبائح) والشرور وهم المعتزلة (و) القائلون بخلق (العقول

الجميل وامكانه لا امتناعه في نفسه مطلقا فحينئذ نقول التقرير السابق أيضا انما يفيد امتناع تعدد الاله على تقدير وجود العالم وامكانه لا في نفسه مطلقا والمقصود هو هذا فتدبر فانه من مزالق أقدام الافهام (قوله بأهرمن الخ) واختلفوا فيه هل هو قديم كيزدان أو حادث منه (قوله والجواب منع الملازمة الخ) وعورض أيضا بأن الخير ان لم يقدر على دفع الشرير أو شره فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاؤه خيرا لما فيه من الحكم والمصالح فليكن نفس خالق الشرور والقبائح أيضا كذلك فلا يمتنع صدورها من الخير فتبصر (قوله والقائلون بخلق العقول الخ) فالعقول خالقة وحدها للنفوس ولبعض الاجسام أعني الافلاك كما سبق وهي مع الافلاك باستعداداتها خالقة لعالم العناصر كما ينادي عليه عبارة شرح المقاصد حيث قال فيه وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فقوله وخلق الافلاك الخ فيه تأمل اذ ظاهره

للنفوس و) لا (بعض الاجسام) كالافلاك (و) خلق (الافلاك) بالاستعدادات الحاصلة باوضاعها (لما في عالم العناصر) على ماسبق وهم الفلاسفة (فيبالغون في التوحيد) فاصحابنا يبالغون في نفي تعدد الخالق والمعتزلة في نفي تعدد القديم والفلاسفة في كونه واحدا من جميع الجهات حتى لا يصدر عنه الا الواحد (الا ان القول بتعدد الذوات القديمة الموجدة لذوات مستقلة) كما قاله الفلاسفة (خطب هائل) لان قدم مايقوم بنفسه وكذا خلق الاجسام من خواص الالوهية لاخلاف لاهل الاسلام في ذلك * (و) البحث الثاني (الواجب ليس بجسم) لان كل جسم مركب وكل مركب محتاج الى جزئه الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له (ولا عرض للاحتياج) الى محل يقومه (ولا متحيز للزوم قدم الحيز) لامتناع المتحيز بدون الحيز

(قوله في نفي تعدد الخالق) اذ لولم يكن له تعالى الصفات كان موجبا وواحدا بالذات فلا يصدر عنه الا الواحد كما يقوله الفلاسفة فلا يكون حصر الخالقية فيه كما مر اه منه (قوله في تعدد القديم) وأما قولهم بخلق الحيوان لافعاله والشيطان للقبائح فلأمر آخر يأتي اه منه (قوله وكذا خلق الاجسام الخ) لكن هذا بناء على ظاهر مذهبهم لا على ماهو التحقيق اه منه (قوله للزوم قدم الحيز الخ) سواء أريد به المكان الذي يمنع النزول أو الفضاء الذي يملؤه لان الملء لايكون بدون المالئ والمملوء فلابد من وجوده ولا يضره القول بكونه موهوما لانه في الحقيقة قول بعدم تحيزه لان الموهوم منفي ولان توهم التحيز والحيز انما هو في الجسمانيات والله تعالى منزه عن الجسمية اه منه

يفيد استقلال الافلاك في خلق عالم العناصر وليس كذلك فافهم (قوله لان قدم مايقوم بنفسه الخ) أي بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وأما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية لامن خواصها (قوله لامتناع المتحيز بدون الحيز الخ) حاصله ان الواجب لو كان محتاجا الى الحيز لازم قدم حيزه لان الواجب قديم ومايحتاج اليه القديم

والالازم باطل لما مر من حدوث ماسوى الواجب وهذا انما يتم لو كان الحيز موجودا الاموهوما لكن التحيز عليه تعالى محال سواء كان الحيز موجودا أو موهوما أما اذا كان موجودا فظاهر وأما اذا كان موهوما فلأن تجويز أمر له تعالى كان محالا له تعالى على تقدير وجوده محال على أن ادراك الوهم انما هو للمعانى المتعلقة بالماديات والله تعالى منزه عن ذلك هذا ويجوز أن يكون المراد للزوم قدم الحيز (بل وجوبه) على تقدير وجوده وثبوته له تعالى فلا يرد شئ (وامكان الواجب) تعالى عن ذلك (لان المتحيز محتاج الى الحيز) والاحتياج من خواص

أولى بالقدم (قوله وهذا انما يتم الخ) حاصله منع المقدمة القائلة بأن مايحتاج اليه القديم قديم لان القديم كما سبق هو الموجود الذى لم يسبق بالعدم ولايلزم أن يكون الحيز الذى يحتاج اليه الواجب موجودا لم لايجوز أن يكون هو الفراغ الموهوم الذى يقول به المتكلمون فحينئذ لايتصف بالقدم وان لم ينفك عنه القديم (قوله لكن التحيز عليه محال الخ) استدراك ببيان استحالة التحيز عليه تعالى بطريق آخر لايرد عليه المنع المذكور (قوله فظاهر) للزوم قدمه الباطل (قوله وأما اذا كان موهوما الخ) هذا انما يتم لو كان معنى تحيز الشئ بالحيز الموهوم أن العقل يجوّز له التحيز على تقدير وجوده وليس كذلك بل معناه ان هناك أمرا موهوما يجوز العقل اتصاف الشئ باشتغاله به على طريق التوهم وتجويز هذا له تعالى ليس مستلزما لامكان المحال الذى هو امكان كونه تعالى شاغلا لمكان موجود حتى يقال ان تجويز المحال أيضا محال فتدبر فانه دقيق (قوله ويجوز أن يكون المراد الخ) توجيه للزوم قدم الحيز بل وجوبه بتقييد ذلك اللزوم بتقدير وجود الحيز ليندفع المنع المذكور كما يصرح به قوله فلا يرد عليه شئ الخ ووجه عدم الورود بقوله فى الحاشية وأما على تقدير عدمه فلا حيز ولا تحيز اه أى فلا يتصف حينئذ بالقدم والوجوب ثم أقول لعل الشارح رحمه الله أخذ هذا التوجيه من قول المصنف فى شرح المقاصد بعد ذكر وجهين لامتناع كونه تعالى

الامكان (دون العكس) لجواز الخلاء والمستغنى عن الواجب أولى بالوجوب (ولاجوهر لامكانه) لانه عند المتكلمين حادث تحيز بذاته وكل حادث وكذا كل متحيز ممكن وعند الحكماء ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع وهذا انما يتصور فيما وجوده زائد على ماهيته (ولو أريد بالجوهر القائم بنفسه وبالجسم الموجود فيمتنع شرعا) أيضا لعدم اذن الشارع (واحتياطا) لايهامه المعنى الذى لايجوزه العقل وليس فى جهة لانها اسم لمنتهى الاشارة ومقصد المتحرك فلا تكون الا للجسم والجسمانى (والقول بأنه جسم على صورة انسان) فقيل شاب أمرد وقيل شيخ أشمط (أوغيره) فقيل مركب من لحم ودم وقيل

متحيزا أحدهما لزوم قدم الحيز والآخر لزوم وجوب الحيز وامكان الواجب تعالى حيث قال ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود لامتوهم اه وأنت خبير بأن عبارته كما تحتمل التوجيه تحتمل المنع أيضا بل الظاهر المنع كما لايخفى وأيضا الاولى للشارح تعميم المنع المذكور للوجهين كما عمم التوجيه أوتخصيص التوجيه بالوجه الاول كما خصص المنع به على انه لاوجه للفصل بين لزوم وجوب الحيز وامكان الواجب بما فصل به فان لزوم الوجوب والامكان المذكورين قد جعلهما المصنف فى شرح المقاصد وجها واحدا كما لايخفى على من راجعه وان ما فصل به بينهما كما يكون توجيها للزوم وجوب الحيز يصلح توجيها للزوم امكان الواجب أيضا فتفطنه جدا (قوله والمستغنى عن الواجب أولى الخ) قال فى شرح المقاصد والمستغنى عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا اه أقول الاستغناء عن الواجب انما يستلزم لو كان الوجوب استغناء من حيث التأثير والايجاد وأما لو كان من حيث التحيز فلا وهو ظاهر على انه لاوجه لتغيير الشارح عبارة شرح المقاصد اذ الاستغناء عن الواجب لوسلم انه يستلزم انما يستلزم أصل الوجوب لاأولويته فتدبر جدا (قوله انما يتصور فيما وجوده زائد الخ) وهو الممكن اذ الواجب ليس كذلك عندهم على ماسبق مفصلا (قوله لايهامه المعنى الذى لايجوزه الخ) والمعنى المتعارف للجسم والجوهر الذى م

نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء (وفي جهة العلو مماسا للعرش أو محاذيا له تمسكا) بظواهر الآيات كقوله تعالى وجاء ربك الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق أيديهم الى غير ذلك و (بأن كل موجود) اما (جسم أو جسماني) أي حال فيه والواجب تعالى يمتنع أن يكون حالا في الجسم لامتناع الاحتياج فتعين أن يكون جسما (و) بأن كل موجود إما (متحيز أو حال فيه) وتعين كونه متحيزا لما مر (و) انه اما (متصل بالعالم أو منفصل عنه) وأياما كان يكون في جهة منه (جهالة) لعدم تمام انحصار هذه المنفصلات كيف وليس تركيبها من الشئ ونقيضه أو المساوي لنقيضه (والنصوص مؤولة) تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة القطعية العقلية على ماذكر في كتب التفسير سلوكا للطريق الاحكم الموافق للوقف على والراسخون في العلم أو العلم

(قوله لما مر) من امتناع الاحتياج عليه تعالى (قوله أو المساوي لنقيضه الخ) فان نقيض الاتصال هو اللااتصال وهو أعم من الانفصال لصدقه بكون الشئ بحيث لايكون متصلا ولا منفصلا بأن يكون مجردا غير مادي والاتصال والانفصال من لواحق الماديات وظاهر أن مبنى ماذكر انما هو على ان التقابل بين الانفصال والاتصال تقابل العدم والملكة اذ لو كان بالايجاب والسلب فلاشك ان الانفصال يساوي نقيض الاتصال وحينئذ نمنع ان الانفصال بمعنى انتفاء الاتصال يقتضي الكون في جهة فتبصر (قوله تأويلات مناسبة الخ) ان قيل اذا كان الحق نفي الحيز والجهة فما للكتب السماوية والاحاديث النبوية انها مشعرة في مواضع لاتحصى بثبوت ذلك من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك مع ان المحقيق بالبيان هو النفي أجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بأن ماليس في جهة ليس بموجود كان الانسب في خطاباتهم والاقرب في دعوتهم الى الحق مايكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في أشرف الجهات لكن مع تنبيهات دقيقة على تنزيهه المطلق عن جميع سمات الحدوث والامكان وأما ماتقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف آرائهم من التوجه الى

بمعانيها مفوّض الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الله (و) البحث الثالث (لا يتحد) بغيره (لما سبق) من امتناع اتحاد الاثنين (وللزوم الانقلاب) ان صار ممكنا كالغير (أو اجتماع الوجوب والامكان) ان بقى على وجوبه (ولا يحل) فى غيره لانه يستلزم التحيز والاحتياج وذا باطل (لامتناع الاحتياج و) امتناع (التحيز) على الله تعالى (وحكى الحلول والاتحاد عن النصارى فى حق عيسى) على نبينا وعليه الصلاة والسلام (وعن بعض

بالعلو فى الدعاء ورفع الايدى الى السماء فليس من جهة اعتقادهم انه فى تلك الجهة بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء منها تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار المحيي للاقطار ثم لما ثبت أنه تعالى ليس بجسم ظهر أنه لا يتصف بشئ من الكيفيات كالشكل واللون والطعم والرائحة والفرح والغم واللذة والالم ونحوها وأما مايقوله الفلاسفة من ثبوت اللذة العقلية له تعالى لان كماله ملائمة وهو مدرك لها فيبتهج بها فمردود بأنه ان أريد أن الحالة التى نسميها اللذة هى نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان أريد أن تلك الحالة حاصلة عند ادراك الملائم البتة فممنوع لم لايجوز أن يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه تعالى فانهما مختلفان قطعا (قوله ان صار ممكنا الخ) أو صار الغير واجبا وانما لم يتعرض لهذا لانه بصدد بيان أحوال الواجب لا الممكن (قوله ان بقى على وجوبه الخ) الاولى أن يزيد عليه وبقى الغير على امكانه ليتم لزوم الاجتماع فتدبره فانه دقيق (قوله يستلزم التحيز الخ) قالوا لان المعقول من الحلول هو حصول العرض فى الحيز بتبعية الجوهر واعترض بصفات البارى وأجيب بأن الفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها أعراضا ولا بحلولها فى الذات بل بقيامها به فليتأمل (قوله والاحتياج الخ) وذلك لان الحال سواء كان جسما فى مكان أو عرضا فى جوهر أو صورة فى مادة أو صفة فى موصوف يحتاج الى محله فى الجملة وأما الحلول الامتزاجى كالماء فى الورد فهو أيضا باطل فى حقه تعالى لانه من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام بل عائد الى حلول الجسم فى المكان وقد يبين افتقار الحال الى المحل بأن حلوله فيه اما بوجوب ولزوم فهو يستلزم الافتقار أو بجواز فيستغنى عن

الغـلاة) من الشيعة (فى حق على) كرم الله وجهه (و) البحث الرابع (يمتنع اتصافه) تعالى (بحادث) بمعنى الموجود بعد العدم خـلافا للكرامية (لانه) أى الاتصاف به (تغير) وهو على الله محال واعترض بأنه ان أريد بالتغير مجرد الانتقال من حال فالكبرى نفس المتنازع وان أريد تغير فى الواجبية أو تأثر

(قوله فى الواجبية) بأن لايبقى الواجب واجبا حينئذ اه منه

المحل واستغناؤه خلاف مافرض من حلوله وقد يجعل هذا دليلا على أصل امتناع حلول الواجب فى غيره واعترض عليه بمنع مالزم على التقدير الاول لم لايجوز أن يوجب ذات الحال المحل والحلول ويستتبعهما ولا يفتقر اليهما فان وجوب اللوازم والآثار عن مقتض لايستلزم افتقاره اليهما وهو ظاهر وكذا يمنع مالزم على التقدير الثانى وذلك كالجسم المعين يحل فى الحيز المعين مع عدم احتياجه اليه بخصوصه فتدبر (قوله من الشيعة الخ) فان بعضا من أوائلهم الذين لهم قليل انتهاء الى العلماء قال لايبعد أن يظهر الروحانى بالجسمانى كجبريل فى صورة دحية الكلبى والجن فى صورة بعض الاناسى فلا يبعد أن يظهر الله فى صورة بعض الكاملين ولكن فساده بين وأما متأخروهم الذين سلب الله عنهم الدراية بالمرة وليس عندهم من العلم مثقال ذرة جل مباحثاتهم الهذيان وكل بضاعاتهم متابعة النفس والشيطان فلا يليق التعرض من أهل العلم لاحوالهم وأقوالهم فانه تضييع للوقت وأما الصوفية الكاملون قدس الله أسرارهم فلهم أقوال ليست من الحلول والاتحاد فى شئ أصلا ولايسع المقام بيانها فلتطلب من كتب أهل العرفان (قوله وان أريد تغير فى الواجبية الخ) أقول هذا الشق يحتمل شقوقا أحدها ان اتصاف الواجب بالحادث يوجب زوال وجوبه والثانى انه يوجب كون الواجب متأثرا عن الغير وأثراله والثالث انه يوجب كون صفة الواجب التى هى الحادث متأثرا عن غير ذاته وأثراله والكل ممنوع أما الاولان فظاهر وأما الاخير فلما صرح به الشارح من جواز أن يكون ذلك الحادث الذى اتصف به الواجب معلول الواجب وأثراله لالغيره ولما كان فى هذا المنع نوع خفاء تعرض رحمه الله لسنده دون الاولين

وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز أن يكون الحادث معلول الذات (ولانه يمتنع فى الازل) والالزم جواز أزلية الحادث (فيلزم) على تقدير الجواز فيما لايزال (الانقلاب) من الامتناع الى الجواز وذلك باطل ورد بأن الممتنع فى الازل هو الاتصاف فى الازل لافيما لايزال (و) لانه (يوجب زوال ضده) وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولاشئ من القديم كذلك لان ماثبت قدمه امتنع عدمه

(قوله الحادث معلول الذات) جواز كون الحادث معلول الذات مبنى على كونه مختارا ولم يثبت بعد اه منه (قوله فيلزم على تقدير الجواز الخ) و يرد عليه أنه لايكون حادثا لان المستند الى القديم قديم تأمل اه منه (قوله لافيما لايزال الخ) أقول لوامتنع بالذات فى الازل لزم الانقلاب ولو أمكن فعدم وجوده فيه انما يكون لعدم علته فيه فلا يوجد فيما لايزل الا بحدوث علته والالزم وجود المعلول بدون علته وحينئذ يلزم التسلسل فى الحوادث فتأمل اه منه مد ظله

وفق ماذكر فى شرح المقاصد فافهم ثم أقول لايبعد أن يقال المراد من التغير المحال عليه الحاصل بذلك الاتصاف تأثره بحدوث ذلك الحادث فيه ولو باحداث من ذاته فانه كما يمتنع تأثره بحدوث ذاته ولو من ذاته كذلك يمتنع تأثره بحدوث الوصف فيه ولو من ذاته فليتامل تأملا يليق بالمقام (قوله تغير مافى الوجود الخ) أقول ان أراد به زوال وجود الموصوف وطريان وجود آخر عليه فممنوع كما هو ظاهر وان أراد به انضمام وجود شئ آخر الى وجوده فسلم لكن قوله فالواجب اما الاول الخ قلنا نختار ان الواجب هو الاول وأنه واجب قبل ذلك الانضمام و بعده ولا بطلان فيه أصلا وهو ظاهر وفى بعض نسخ الشرح ماخط عليه بخط البطلان فى بعضها وهو هذا على ان الحادث القائم بغيره لا يكون الاعرضا والقيام فيه انما هو التبعية فى التحيز فيلزم كونه تعالى متحيزا وهو باطل اه وهذه العلاوة مع انها ممنوعة ان لم تكن أحسن من توجيه السابق لم تكن

(فيلزم عدم الخلو عن الحادث) لامتناع الخلو عن الشئ وضده وأجيب بأنه ان أريد بالضد ماهو المتعارف فلا نسلم أن لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان أريد مجرد ماينافيه حتى ان عدم كل شئ ضد له فلا نسلم أن ضد الحادث حادث وأقول ان كان قيام الحادث به تعالى كمالا له لزم أن يكون قبله ناقصا وإلا وجب تنزيهه تعالى عنه (وأما الاتصاف بماله تعلق حادث) صفة التعلق أو مضاف اليه كالعلم والقدرة (أو بما يتجدد من السلوب) مثل كونه واحدا مجردا ليس فى جهة وحيز (والاضافات) مثل كونه أولا وآخرا (والاحوال) كالخالقية المتجددة بتجدد المخلوقات (فليس من المتنازع)

فصل فى الصفات الوجودية) كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك

أدون منه فتدبر (قوله لامتناع الخلو عن الشئ الخ) أى وعدم خلو الواجب عن الحادث يستلزم حدوثه وهو باطل لكن قد سبق منا منع هذا الاستلزام فتذكر (قوله ماهو المتعارف) السابق فى بحث الغيرية (قوله فلا نسلم ان ضد الحادث الخ) لما مر أن القدم والحدوث من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث ليس بقديم ولاحادث ان قيل انهما قد يطلقان على المعدوم باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود ومسبوقا به أجيب بأن عدم الحادث السابق عليه قديم بهذا المعنى فلم يلزم عدم خلو الواجب عن الحوادث وأما حديث امتناع زوال القديم فمخصوص بالقديم الموجود ضرورة زوال العدم الازلى لكل حادث بحدوثه فتدبر (قوله أو مضاف اليه الخ) فيكون المعنى بماله تعلق بحادث (قوله كالعلم الخ) مثال لما فى قوله بماله تعلق الخ (قوله فليس من المتنازع) حاصله دفع ماأورده الامام من أن كون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يفرون منه أما الاشاعرة فلقولهم بأن زيدا مثلا اذا وجد صار الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان قادرا عليه وأما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والقادرية ونحوهما وأما الفلاسفة فلقولهم بأن اللاتغير اضافة الى ماحدث ثم فنى بالقبلية والبعدية والمعية وحاصل الدفع ظاهر (قوله الوجودية كالعلم الخ) وذلك لانه لاخلاف

و (الحق أنها زائدة على الذات) في الوجود لا في التعقل فقط لانها محمولات على الذات بطريق الاشتقاق وصدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له وزيادته عليه (اذ لا يعقل من العالم الا من له العلم) والعلم وجودي فيكون زائدا على الذات في الوجود (وهكذا) القادر وغيره (و) لا يجوز أن يكون نفس ذاته اذ (لو كان علمه ذاته لما أفاد حمله) عليه لعدم التغاير على هذا التقدير (ولم تتميز الصفات) لانها كلها حينئذ نفس الذات فكان العلم هو الحياة والحياة هي القدرة وكذا البواقي (و) لكان العقل جازما بتلك الصفات و (لم يفتقر الى الاثبات) بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري (و) أيضا على هذا التقدير (جاز اتصافه) أي العلم (بما يتصف به الذات) فيكون علمه واجبا لذاته قائما بنفسه صانعا معبودا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا فقد علم أن الكلام انما هو في العلم والقدرة ونحوهما مما لا يحمل بالمواطأة بل بالاشتقاق فاذا كانت نفس الذات لزمت المحالات المذكورة وأنت خبير بأن التغاير الاعتباري كاف في دفع المحالات فيجوز أن تكون الذات من حيث انها مبدأ التميز والانكشاف علما ومن حيث انها مبدأ التأثير قدرة وهكذا

(قوله لما أفاد حمله الخ) بأن يقال هو تعالى عالم ورد بأن ماهو نفس الذات هو المبدأ والمحمول هو المشتق وهما متغايران اه منه (قوله هو الحياة) لا استحالة في ذلك لجواز الاتحاد بحسب الذات والاختلاف باعتبار الآثار اه منه

في ان اتصافه بالصفات السلبية ككونه مجردا والاضافية ككونه أولا وآخرا والفعلية ككونه قابضا باسطا لا يقتضي ثبوت تلك الصفات انما الخلاف في اتصافه بالعلم والقدرة ونحوهما (قوله في الوجود الخ) أي الخارج ويلزمه الزيادة في التعقل بالطريق الاولى من غير عكس (قوله وأنت خبير الخ) هذا تحقيق سبق من الشارح رحمه الله وهو تحقيق أنيق لكن قد سبق منا أيضا مالا غنى عن مراجعته ثم اعلم ان القول بزيادة الصفات الوجودية يلزمه اشكال سبق الاشارة اليه وهو أنها حينئذ ليست واجبة بنفسها وهو ظاهر فتكون ممكنة لذاتها غايته أنها تكون لازمة للواجب واجبة له

وصدق المشتق انما يقتضى زيادة العالمية والقادرية ونحوهما مما هى أمور عقلية ومعان مصدرية لا العلم والقدرة وغيرهما مما هى موجودات عينية هى مبدأ المعانى المصدرية ضرورة أن المشتق منه هو المعنى المصدرى دون المنشا (وقالت المعتزلة فيه) أى فى كون الصفات المذكورة زائدة على الذات (استكمال) للذات (بالغير)

(قوله دون المنشا) لكن لما كان أكثر المحمولات المشتقة بحيث كان مبدأ المشتق منه فيها زائدا على الذات كالعالم والقادر فينا توهم أنه كذلك مطلقا وليس بلازم اه منه

واللزوم والوجوب بهذا المعنى لاينافى الامكان ولاشك أن الممكن يحتاج الى المؤثر فحينئذ لايخلو اما أن يكون المؤثر فيها هو ذات الواجب أو غيره لاسبيل الى الثانى وهو ظاهر فتكون مستندة الى الواجب اما بالاختيار أو بالايجاب لاسبيل الى الاول لاستلزامه التسلسل أو الدور فتعين الثانى وهو خلاف طريقة المتكلمين فى الواجب وتخصيص ذلك بغير الصفات تخصيص فى القواعد العقلية وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغى أن يخصص بغير الصفات كما فى شرح المقاصد وذلك لضرورة احتياج الصفات حينئذ الى الواجب والالاستقلت بنفسها أو لزوم وجودها مع امكانها من غير مرجح والكل باطل ولى فى دفع هذا الاشكال تحقيق دقيق لم أر من تعرض له و يحتاج الى تمهيد مقدمات هى أن الواجب بالذات هو مالايكون محتاجا الى الغير لابطريق التأثر منه ولا بطريق القيام به وان الممكن بالذات مايحتاج اليه بكلا الطريقين أو بأحدهما ثم المحتاج الى الغير بطريق التأثر فقط أو بكلا الطريقين لابد أن يكون حادثا أى موجودا بعد حصول العدم له بالفعل ضرورة انه اذا لم يكن له حالة عدم أصلا بل كان موجودا أزلا وأبدا لامعنى لاحتياجه الى مؤثر يخرجه من العدم الى الوجود قطعا ان قيل ان الممكن المذكور وان كان موجودا كذلك فهو ممكن العدم ضرورة وامكان عدمه كاف فى تصحيح الاحتياج المذكور كما عليه الفلاسفة قلت هذا قول سخيف يظهر ضعفه بالتأمل اذ غاية ماذكر أن له عدما بالقوة والمصحح لذلك الاحتياج هو العدم بالفعل كما يشهد له التأمل الصادق وأما المحتاج الى الغير بطريق القيام به دون التأثير فهو مالا يحتاج الى مايوجده ولكن لابد من كونه لازما لذلك الغير

فانها كمالات مغايرة للذات والاستكمال يوجب النقصان بالذات فيدون محالا (و) فيه (تعليل للعالمية) مثلا (بالعلم مع انها واجبة له) تعالى لاستحالة الجهل عليه تعالى واستحالة احتياجه الى أمر مغاير له يجعله عالما فوجب أن يكون هو عالما بالذات لا بالعلم (و) فيه (تكثير للقدماء) وتعدد القدماء كفر بالاجماع كيف وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فبالاكثر أولى (قلنا) لانسلم أن مالا يكون عين الشئ يكون غيره بل (الصفة لاعين ولاغير ولو سلم) انها غير (فلا نسلم امتناع الاستكمال) بالغير (بمعنى ثبوت صفة الكمال له) واتصافه لذاته بها وانما الممتنع هو الاستكمال بمعنى استفادة صفة الكمال من غيره وهو غير لازم (و) العالمية ليست واجبة لذاتها حتى يمتنع تعليلها بل هى لازمة أى يمتنع خلو الذات عنها و (الواجب بمعنى اللازم قد يعلل بما نشأ عن الذات) كالعالمية بالعلم الناشئ عن الذات

(قوله بل هى لازمة) وفرق بين الواجب لذاته واللازم له اه منه

بحيث لا ينفك عنه أبدا وما يتوهم من أن الاحتياج اليه بالقيام يستلزم الاحتياج بالتأثير ممنوع لم لا يجوز أن يكون وجود ذلك اللازم الغير المنفك مقتضى نفسه لكن بمعنى انه مستغن عن المؤثر لئلا يستلزم كون الشئ متأثرا من نفسه كما يفسر المتكلمون قولهم أن الواجب مايقتضى ذاته وجوده بذلك ومع هذا يكون محتاجا الى مايقوم به فالاستغناء عن المؤثر لا يستلزم الاستغناء عما يقوم به كما أن الاحتياج بالقيام لا يستلزم الاحتياج بالتأثير فلابد لدفع ذلك من دليل اذا تمهد جميع ماذكرناه ظهر سر ماذهب اليه المتكلمون من أن المحوج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان وان ماذهبوا اليه أرجح مما ذهب اليه الفلاسفة من أن المحوج اليه هو الامكان دون الحدوث بل هو الصواب كما لايخفى خلاف ماسبق من الشارح رحمه الله من ترجيح مذهب الفلاسفة وظهر اندفاع الاشكال المذكور بحذافيره عن المتكلمين وان ماذكروه ليس تخصيصا للعمومات العقلية فاحفظه فانه دقيقة بديعة حقيقة بأن تجعل عندك وديعة (قوله ليست واجبة لذاتها الخ) أى لنفس تلك العالمية بأن تكون مستغنية عن المؤثر

(و) لا نسلم ان القول بتعدد القدماء مطلقا كفر بل فى القديم بالذات وقدم الصفات زمانى ولو سلم فلا نسلمه فى الصفات بل (الكفر تعدد الذوات القديمة كما لزم النصارى) فانهم وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكنهم لزمهم القول بذلك لزوما بينا حيث جوزوا عليها الانتقال (قالوا) أى المعتزلة (فى بقاء الصفات يلزم قيام المعنى) الذى هو البقاء (بالمعنى) الذى هو الصفة (وهو محال) لان كلا منهما غير قائم بنفسه فليس أحدهما أولى بالمتبوعية من الآخر (قلنا المستحيل قيام العرض بالعرض) لان قيام العرض هو التبعية فى التحيز فلا يقوم أحد العرضين بالآخر كما سبق (والمعنى أعم) من العرض لصدقه على الامور الاعتبارية والصفات القديمة الغير المتحيزة والقيام فيها هو الاتصاف ويجوز أن يكون بين معنيين مناسبة بحيث يصير أحدهما

(قوله الاقانيم القديمة) أى الوجود والعلم والحياة شرح عقائد اه منه

(قوله فليس أحدهما أولى بالمتبوعية الخ) أقول فيه نظر لان الجواب عن هذه الشبهة بكون المعنى أعم من العرض صريح فى أن مبنى الاستحالة التى يدعيها المعترض أمر مخصوص بالعرض اذ لو استوى فيه المعنى والعرض لم يفد فى دفع الاستحالة الجواب بكون المعنى أعم من العرض كما هو ظاهر ومبنى الاستحالة الذى ذكره الشارح رحمه الله بقوله فليس أحدهما أولى الخ يشترك فيه المعنى والعرض بل لزومه فى العرض انما هو لكونه قسما من المعنى فكيف يفيد الجواب بكون المعنى أعم من العرض فى دفع تلك الاستحالة بل كان الصواب للمصنف حينئذ فى الجواب أن يقول قلنا يجوز أن يكون بين المعنيين مناسبة الخ كما ذكره الشارح رحمه الله آخرا ان قيل لعل الجواب فى الحقيقة هو ماذكره الشارح آخرا قلت لو كان المراد هذا لزم كون جواب المصنف لغوا فالذى ينبغى للشارح رحمه الله أن يجعل مبنى الاستحالة الذى ذكره فى قيام المعنى أمرا مخصوصا بقيام العرض ليلتئم بما ذكره المصنف فى الجواب كما لا يخفى لا أن يجعل مبنى الاستحالة أمرا مشتركا ثم يقصر على ما هو مخصوص بالعرض وبالجملة لا يخفى ما فى التحرير من نوع اضطراب فتدبره جدا

موصوفا والآخر صفة (ولو سلم) أن قيام المعنى بالمعنى مطلقا مستحيل (ف) نقول (هى باقية ببقاء الذات) فهو قائم بالذات لانها ليست غير الذات واعترض بأن الصفات كما أنها ليست غير الذات ليست عينها أيضا فكيف يحمل بقاء الذات بقاء لها ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض هذا وقد سبق منا في بيان الغيرية ما ينفعك في دفع الاعتراض فتذكر (أو بقاؤها عينها) لما أن وجود كل شئ عينه عند الشيخ كما مر والبقاء ليس الا وجودا بالنسبة الى الزمان الثانى (قالوا) على تقدير زيادة الصفات على الذات كما في الشاهد (تماثل قدرته قدرة الشاهد فلا تختلف آثارهما) أى آثار القدرتين فيلزم عدم اختلافهما في خلق الاجسام وعدمه بخلاف ما اذا كانت الصفات عين الذات وفي بعض النسخ يماثل علمه وقدرته قدرة الشاهد وعلمه فلا تختلف أى في الشاهد والغائب آثارهما أى لوازم العلم والقدرة فيلزم إما قدم علمنا وقدرتنا وإما حدوث علمه وقدرته بخلاف ما اذا كانت عين الذات (قلنا) التماثل (ممنوع) لان مجرد ذلك لا يوجب التماثل ولو سلم فالتماثل لا يوجب التساوى في جميع الصفات حتى يلزم عدم الاختلاف في الآثار لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالموجودات على رأى المتكلمين (فمنها القدرة

(قوله ان قيام المعنى بالمعنى مطلقا الخ) أى سواء كان مساويا للعرض أو أعم منه ووجه تسليم الاستحالة على تقدير المساواة ظاهر وأما على تقدير عموم المعنى فهو ما ذكر من أنه ليس أحدهما أولى بالمتبوعية الخ (قوله فهو قائم بالذات الخ) أى يجاب على تقدير التسليم بمنع أنه يلزم فى بقاء الصفات قيام المعنى بالمعنى بل اللازم حينئذ هو قيام المعنى بالذات لا بالمعنى ولا استحالة فيه (قوله عند الشيخ الخ) أى على ظاهر مذهبه والا فقد سبق أنه فى الحقيقة عائد الى مذهب جمهور المتكلمين ان قيل العينية فى الخارج كما هو مذهب الجمهور كافية لصحة هذا المذهب قلت لو سلم ذلك يرد أنه لا حاجة حينئذ الى قصرها على مذهب الشيخ فانهم (قوله لان مجرد ذلك الخ) أى مجرد زيادة صفات الواجب على ذاته كزيادة صفاتنا على ذواتنا

لاستناد الحوادث اليه تعالى وفاقا) أما عندنا فظاهر وأما عند الفلاسفة فلأن المؤثر حقيقة هو الله تعالى وانما الوسائط شروط وآلات وأثر القديم الموجب لايكون حادثا والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت فى الازل دونه وهذا انما يتم بعد أن يبين امتناع أن يكون فى سلسلة معلولاته حركة سرمدية تكون

(قوله أما عندنا فظاهر الخ) أقول لايخفى ان حاصل هذا الاستدلال هو أن الواجب قديم يستند اليه الحادث ابتداء بلاواسطة وكل قديم كذلك لابد أن يكون مختارا اذ أثر القديم الموجب أثرا صادرا عنه ابتداء يمتنع أن يكون حادثا والالزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال و يصرح بأن الحاصل هو هذا ماذكره المصنف فى شرح المقاصد من أن هذا الاستدلال لايتم الا بعد اثبات ان شيأ من الحوادث مستند الى البارى بلا واسطة اه أى كما هو مذهب المتكلمين أما عندنا فظاهر وأما عند المعتزلة فلانتهائهما الى مايصدر عنه تعالى بلا واسطة كما هو مقرر بخلاف مذهب الفلاسفة فانه لما كان استناد كل حادث اليه تعالى انما هو بالواسطة عندهم لايتمشى على مذهبهم الاستدلال باستناد الحوادث اليه تعالى على كونه مختارا لجواز أن يكون موجبا ويكون استناد الحوادث اليه تعالى بواسطة حادث آخر أوقديم مختار على ماتقرر من كون الواجب عندهم موجبا مع استناد الحوادث اليه فظهر أن الاستدلال انما هو على مذهب المتكلمين ولا يتمشى على رأى الفلاسفة فتعميم الشارح رحمه الله عليهم كما يدل عليه قوله وأما عند الفلاسفة الخ وهذا انما يتم بعد أن يبين الخ منظور فيه ولعل ماساقه الى هذا التعميم هو لفظة وفاقا فى المتن ولعله من تحريف النساخ والصحيح بدله ابتداء أوالمراد منه وفاق ماسوى الفلاسفة فتدبر جدا (قوله وانما الوسائط شروط الخ) ان أراد ان الوسائط عندهم ليست مؤثرة بنفسها وانما هى شروط لابد منها لتأثير البارى بذاته فسلم لكن لايجدى نفعا فى تمام الاستدلال لما سبق أنه مبنى على الاستناد بلا واسطة مطلقا وان أراد انها شروط اتفاقية لاحاجة اليها فى تأثير البارى فالحوادث عندهم أيضا فى الحقيقة

جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات فى حدوث الحوادث على ما زعموا وقد بيناه بما لا مزيد عليه فراجعه (ولاستلزام ارتفاع ما ثبت بالايجاب ارتفاع) الفاعل (الموجب) لان ما ثبت بالايجاب من لوازم ذات الموجب وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الحادث جائز بل واقع وقد يقال الملزوم هو مجموع الذات والشرط وارتفاع هذا المجموع قد يكون بارتفاع الشرط (ولامتناع استناد مواضع الكواكب والاقطاب و) استناد (اختلاف) الاجسام فى (الاوضاع والاشكال الى غير المختار) فان اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها ولم يكن بالقدرة والاختيار لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع أجزاء البسيط على السواء واختلاف الاجسام فى الاوصاف لا يكون الا لمخصص لا يكون نفس الجسمية أو شيأ من لوازمها الاشتراكه بين الكل بل أمرا آخر فينقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فيتسلسل أو ينتهى الى قادر مختار وقد يقال يجوز أن يكون فى سلسلة معلولاته ما هو مختار لكن يرد عليه أن ما ذكر عندهم أزلى فكيف يستند الى المختار (وقد يتمسك بالادلة السمعية) من الكتاب والسنة والاجماع وهل يتم الاقرار بها قبل

(قوله قد يكون بارتفاع الشرط) لكن بطلان ما مر بطلان لهذا اه منه (قوله عندهم) أى عند القائلين بالايجاب وقدم العالم فلابد من الاختيار وحدوث ما ذكر اه منه

مستندة اليه تعالى بلا واسطة فممنوع والا لزم اتحاد مذهبهم بمذهب الاشاعرة فتدبر (قوله وقد بيناه بما لا مزيد عليه الخ) وقد بينا ما فيه كذلك (قوله ولهم أن يقولوا الخ) أى على طريق الالزام والافهم قد وافقونا على امتناعه كما فى شرح المقاصد فالاولى أنه يقول ولقائل أن يقول الخ ويرد عليه مثل ما مر الخ هذا ليس موجودا فى بعض نسخ الشرح بل مكتوب عليه حاشية والمراد به هو أنه يجوز أن يكون الواجب موجبا وفى سلسلة معلولاته ما هو مختار يستند اليه اختلاف تلك الاوضاع والاشكال

التصديق بكونه تعالى قادرا عالما فيه تردد كذا فى شرح المقاصد (وبأن القدرة وغيرها) من العلم والحياة ونحو ذلك (صفات كمال وأضدادها) من العجز والجهل والممات (سمات نقص) يجب تنزيه الله تعالى عنها وهذا فرع مقدمات ربما يناقش فيها مثل جواز اتصافه بتلك الاوصاف وكونها كمالات فى حقه تعالى ووجوب اتصافه بكل كمال وكون أضدادها نقصا فى حقه (وبأن اتقان العالم وانتظامه لا يتصور إلا من قادر عالم) وقد يناقش فيه بانه مبنى على أن ما نشاهده من السماء والارض مستند الى الواجب ابتداء لا الى بعض معلولاته (تمسك المخالف بان تعلق القدرة) بأحد المقدورين المتساويين بالنظر الى نفس القدرة (لا يكون الا لمرجح) والا لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن الى مؤثر وينقل الكلام الى التأثير فى ذلك المرجح (فيتسلسل) المرجحات (وبانه) أى تعلق القدرة (إما قديم فيكون الاثر قديما) لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة (أو حادث) فلا بد له من تعلق آخر حادث وهكذا (فيتسلسل) الحوادث (وبان الاثر انما يصدر بعد تمام الشرائط) ضرورة (وحينئذ) أى حين تمام الشرائط وجب صدوره بحيث (لا) يتمكن الفاعل من الترك لامتناع التخلف فلا فرق بين ال (اختيار) والايجاب (وبان أثر المختار ان كان أولى) من الترك (لزم الاستكمال) بالغير (أولا) يكون أولى له (فالعبث) وكلاهما محال عليه تعالى (وبانه لو امتنع) الاثر (فى الازل) وقد

(قوله فيه تردد الخ) والظاهر انه يمكن التصديق بالنبي عليه السلام بمجرد الدعوى واظهار المعجزة من دون التفات الى كونه تعالى عالما قادرا وان توقف الارسال فى نفس الامر على ذلك اه منه مد ظله

(قوله كذا فى شرح المقاصد الخ) أقول الظاهر أن الاقرار بها موقوف على التصديق بكونه تعالى عالما دون كونه قادرا بالمعنى الذى يقول به المتكلمون كما يأتى التصريح به

صار عملكما فيما لا يزال (لزم الانقلاب) من الامتناع الى الامكان (أو أمكن) وقد أوجده القادر المختار (فاستناد الازلى الى المختار) لان امكانه فى الازل مع الاستناد الى القادر المختار فى قوة استناده اليه مع كونه فى الازل وذلك باطل (وبانه إما) أن يكون (معلوم الوجود) له تعالى (فيجب) وقوعه (أو) معلوم (العدم فيمتنع) وقوعه لاستحالة الجهل عليه تعالى ولا شئ من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك فى الاول والفعل فى الثانى (وأجيب) عن الاول (بان المرجح تعلق الارادة) باحد المقدورين المتساويين بالنسبة الى القدرة (لذاتها) من غير افتقار الى مرجح آخر كما فى اختيار الجائع أحد الرغيفين (فلا تسلسل) ولا انسداد لباب اثبات الصانع لان المفضى الى ذلك جواز تحقق الممكن بلا مؤثر ولم يلزم لا ترجيح القادر أحد مقدوريه بلا مرجح سوى الارادة (و) عن الثانى (بانه يجوز تعلق الارادة فى الازل

(قوله لذاتها الخ) بمعنى أن ذات الارادة تقتضى التعلق بما عينه الفاعل فى علمه أيا كان لا بأحد الطرفين لا على التعيين حتى يلزم من تعلقه بهذا دون ذاك ترجيح بلا مرجح ولا بأحدهما بخصوصه حتى يلزم الايجاب كما ذهب اليه الحكماء وذلك لان تعيين الفاعل أحدهما يرجح تعلق الارادة به دون الآخر لتعينه عند الفاعل دونه والارادة انما تتعلق بالمعين عنده فلا يلزم التسلسل اه منه

فى المتن والشرح فليتأمل (قوله مع كونه فى الازل الخ) أى ثبوته ووجوده فيه فيكون وجوده الازلى أثرا للمختار بناء على توهم ان امكان الشئ فى الازل مستلزم لكونه فيه (قوله من غير افتقار الى مرجح آخر كما فى اختيار الجائع الخ) قال فى شرح المقاصد والجواب منع الملازمة أى لا نسلم أنه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التى تتعلق بأحد المتساويين لذاتها كما فى اختيار الجائع الخ ولا يخفى ان هذا أولى مما قاله فى المواقف اه أقول لا يخفى ان ما فى المواقف قريب مما ذكره الشارح رحمه الله هنا فى تحرير هذا الجواب بل عينه فليراجع وليتدبر (قوله بلا مرجح سوى الارادة الخ) أقول هذا يخالف ظاهر ما سبق آنفا من

بايجاده) بمعنى أن يكون المراد هو وقوع ايجاد الاثر (فى وقته) فيقع الايجاد بتأثير القدرة فى الاثر فيما لا يزال لانها تؤثر وفق الارادة والتأثير ليس أمرا محتاجا الى تأثير آخر والالزم التسلسل فى صورة الايجاب أيضا بل انما يحتاج الى مخصص وداع هو كونه مرادا كذلك (و) عن الثالث (بان الوجوب بالاختيار) بشرط تعلق الارادة (عين الاختيار) وليس هذا ايجابا لان الموجب هو الذى يجب منه الفعل نظرا الى ذاته بحيث لا يتمكن من الترك أصلا والمختار يتمكن بالنظر الى ذاته من الفعل والترك وانما يجب منه الفعل بشرط تعلق الارادة (و) عن الرابع (بان الفعل الاولى فى نفسه) و بالنظر الى ذاته (أو للغير لا يكون عبثا) ولا يلزم فى نفى كونه عبثا أن يكون أولى بالفاعل وان سمى مثل ذلك عبثا بناء على خلوه عن نفع الفاعل فلا نسلم استحالته عليه تعالى (و) عن الخامس (بان الحادث ممكن فى الازل) بالنظر (لذاته) لكنه (ممتنع) وقوعه فيه (لكونه أثر المختار) لما أن أثر المختار مسبوق بالعدم فلا يلزم جواز استناد ماهو أزلى الى المختار بل ماهو ممكن فى الازل بالذات ولا استحالة فيه (و) عن السادس (بانه يعلم وجوده) أى يعلم انه يوجد (بقدرته) ومثل هذا الوجوب لا ينافى المقدورية بل يحققها (ثم قدرته)

قوله من غير افتقار الى مرجح الخ فتنبه (قوله بمعنى أن يكون المراد هو وقوع الخ) كتب عليه ولا يلزم تخلف المراد عن الارادة وانما يلزم لو كان المراد هو الايجاد فى الازل ولم يقع فيه وليس كذلك بل هو فيما لا يزال اه وسيأتى زيادة تحقيق لهذا (قوله أن يكون أولى بالفاعل الخ) أى حتى يلزم استكماله بالغير (قوله فلا يلزم جواز استناد ماهو أزلى الخ) حاصله انا نختار أن أثر المختار ممكن الوجود فى الازل لأنه موجود فيه حتى يلزم استناد الموجود الازلى الى المختار بل اللازم حينئذ استناد الممكن الازلى اليه ولا استحالة فيه فان قيل امكان وجوده فى الازل يستلزم صحة وقوعه فيه والا لامتنع وجوده فى الازل فيجتمع النقيضان وهو مستحيل واذا صح وقوعه فى الازل عن المختار فامكان

تعالى (غير منقطعة) ليست لها طبيعة امتدادية تنتهى الى حد ونهاية ولا يطرأ عليها العدم (ولا مقتصرة على بعض الممكنات) بمعنى انه لا تصير بحيث يمتنع تعلقها لان ذلك عجز و (لان المقتضى للقادرية هو الذات) لوجوب استناد صفاته الى ذاته (والمصحح للمقدورية هو الامكان) المشترك بين جميع الممكنات (فانه) تعالى (على كل شئ قدير) ولا يخفى ما فى هذا الاقتباس من الاشعار بدلالة النص على

الوجود فى الازل يستلزم جواز استناد الازلى الى المختار واللازم باطل فكذا الملزوم وهو مطلوب المخالف قلت لا تناقض بين امكان الوجود فى الازل وامتناعه فيه اذا اعتبر الامكان بالنظر الى الذات والامتناع بالنظر الى الغير أعنى كونه أثرا للمختار لاسيما اذا جعل قولنا فى الازل قيدا لامكان الوجود فى الصورة الاولى وقيدا للوجود دون الامتناع فى الصورة الثانية فليتأمل فانه دقيق لكن بقى شئ وهو أن الاوفق بما سبق من عبارة المصنف أن يقول الشارح ههنا فلا يلزم استناد ماهو أزلى الخ بترك لفظ الجواز فتنبه (قوله طبيعة امتدادية الخ) والا لكانت جسما أو جسمانيا وهو بين البطلان (قوله ولا يطرأ عليها العدم الخ) والا لم تكن من لوازم الذات وهو أيضا باطل (قوله لان ذلك عجز الخ) وأيضا كثير من مقدوراته المخلوقة أبدى لانهاية له كنعيم الجنان (قوله لوجوب استناد صفاته الى ذاته) لا يخلو إما أن يراد من الصفات مبادى القادرية ونحوها أو نفس القادرية ونحوها وعلى كل تقدير اما أن يراد من القادرية تعلق القدرة بالمقدور او الاتصاف بالقدرة وعلى كل يرد أن الاستناد المذكور لا يفيد شمول القدرة لكل ممكن أما على تقدير ارادة الاتصاف فظاهر وأما على تقدير ارادة التعلق فلما قال المصنف فى شرح المقاصد ما حاصله انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة به أو مانع عنه فمجرد وجود المقتضى والمصحح لما ذكر لا يكفى فى ذلك بدون وجود الشرط وعدم المانع فالاولى التمسك فى ذلك بالنصوص اه أقول ويمكن أن يقال المراد من شمول القدرة صحة تعلقها بكل ممكن كما يأتى لا تعلقها بالفعل فعدم التعلق بالفعل لانتفاء شرط أو وجود مانع لا ينافى شمولها بهذا

الشمول أيضا (وخالف بعض المعتزلة فى القبائح) اذلو كانت مقدورة له تعالى لجاز صدورها عنه وذلك يفضى الى السفه ان كان عالما بالقبح والى الجهل ان لم يكن ورد بانا لانسلم قبح شئ بالنسبة اليه كيف وهو تصرف فى ملكه ولوسلم فالقدرة عليه لاتنافى امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعى (والبعض فى) نفس (مقدور العبد) لامتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد ورد بان قدرة العبد غير مؤثرة كما يأتى ولوسلم فيجوز وقوعه بهما لابكل منهما (والبعض فى مثله) حتى لوحرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان لان فعل العبد إما عبث أوسفه أوتواضع ولاشئ من فعله تعالى كذلك والجواب أن المقدور فى نفسه حركات وسكنات ويلحقه هذه الاحوال بحسب قصد العبد وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لايمنع التماثل (وبالجملة) مامر كاف فى بيان شمول قدرته تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به القدرة فوجد أم لا وهذا فى شموله من حيث وقوع التعلق (فالكل) من الموجودات (مستند اليه) واقع بقدرته وارادته (ابتداء) بحيث لامؤثر سواه (عندنا) بالنصوص الدالة اجمالا على أنه خالق الكل لاخالق سواه وتفصيلا على أنه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والاعراض (وأعم من أن يكون ابتداء أو بواسطة عند غيرنا) من المعتزلة كما سيظهر (وبلا اختيار ابتداء أو بواسطة عند الفلاسفة) كما مر (ومنها العلم) لانه فاعل فعلا متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم

المعنى كما لايخفى فتفطن (قوله أيضا الخ) يحتمل رجوعه الى أدلة النص والى الاشعار بتلك الدلالة فتنبه (قوله أوتواضع الخ) وفى عبارة بعضهم بدله أوطاعة (قوله والجواب الخ) هذا جواب مبنى على تسليم الحصر المذكور وقد يمكن الجواب بمنع الحصر ككثير من المصالح الدنيوية فان قيل كل مااشتمل على مصلحة يكون طاعة وتواضعا قلنا ممنوع الا اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير (قوله بمعنى كونه قادرا على كل ممكن الخ)

أما الكبرى فظاهرة لان من رأى خطوطا مليحه أوسمع ألفاظا فصيحه تنبئ عن معان دقيقة وأغراض صحيحه علم قطعا أن فاعلها عالم وأما الصغرى ف(لاستناد العالم) بجميع مافيه (مع إحكامه وانتظامه) وحسن ترتيبه وان جاز أن يكون فوقه ماهو أكمل (اليه) تعالى (ولكونه قادرا مختارا) ولا يتصور ذلك الامع العلم فليتأتى الاستدلال بالقدرة عليه أخره فى البيان عنهامع كونها تابعة له (واثباته بالسمع دور) لان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق به

أى بمعنى انه يصح تعلق قدرته بكل ممكن كما سبق قريبا (قوله وان جاز أن يكون فوقه ماهو أكمل الخ) اشارة الى دفع مايقال انه ان أريد الاحكام والاتقان من كل وجه فممنوع ضرورة أن الدنيا مشوبة بالشرور والآفات والاختلالات وان أريد فى الجملة ومن بعض الوجوه فكل أثر ولو من المؤثر الغير العاقل وعديم الشعور كذلك كيف وقد أسند جمع من الحكماء العقلاء عجائب خلقة الحيوان وتكوّن تفاصيل أعضائه الى قوة عديمة الشعور سموها الصورة كما مر فدعوى أن الكبرى ظاهرة ممنوع وحاصل الدفع أن المراد هو أن تلك الافعال والآثار مشتملة بالذات على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن المطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتملت بالعرض على نوع من الخلل وجاز أن يكون فوقه ماهو أكمل والعلم بأن مثل هذا يصدر الا عن العالم ضرورى سيما اذا تكرر وتكثر غايته أن يكون خفيا على بعض الاذهان كذا فى شرح المقاصد أقول قد يقال ان المراد احكام العالم واتقانه من حيث المجموع و[illegible] جوّز أن يكون فوقه من هذه الحيثية ماهو أكمل ضرورة أنه يفضى الى البخل أو العجز وهو محال ووقوع الخلل فى بعض أجزائه لايوجب نقصان الكل بل ربما يتوقف عليه كماله فجواز ماهو أكمل بالنظر الى البعض لايستدعى جوازه بالنظر الى انتظام المجموع واحكام الكل كما لايخفى واليه يشير مانقل عن بعض الائمة العظيم الشان أنه قال ليس فى الامكان أبدع مما كان وكذا ماقاله بعض حكماء الفرس بالمسامحة

درعالم عالم افريدن به زين نتوان رقم كشيدن

فافهم (قوله يتوقف على التصديق به الخ) وربما يمنع التوقف عليه لانه اذا ثبت صدق

(بخلاف مثل القدرة) بمعنى الصفة التى بها يصح الفعل والترك وأما بمعنى التمكن من الفعل فالتصديق بالارسال والانزال موقوف عليه قطعا كالعلم (والكلام) لان التصديق بالنبى عليه السلام لايتوقف على اخباره تعالى بانه صادق فى دعواه لجواز ثبوته بمعجزة اخرى (وعلمه تعالى لاينقطع ولا ينقصر) أى لايصير بحيث لايتعلق بمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات (لمثل ما مر) فى شمول القدرة من المقتضى والمصحح (وخالف بعضهم فى العلم بذاته لعدم الاثنينية) والتغاير بين العالم والمعلوم وأجيب بأن التغاير الاعتبارى كاف كما فى علمنا بانفسنا (و) فى العلم (بالعلم للزوم لاتناهى الصفات) من العلوم مع استحالته فان كل موجود بالفعل فهو متناه ووجه اللزوم أنه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل

(قوله بحيث لايتعلق الخ) بمعنى انه لاينتهى الى حد كما فى علمه بالمتجددات بحسب تجددها كما هو مذهب أهل الحق من انه يعلم الجزئيات المتجددة المتغيرة وفق تجددها كما انه تعالى يعلمها أيضا فى الازل بالعلم الاجمالى المحيط بها وبغيرها مما لايتناهى احاطة اجمالية غير المتناهى فى العلم بكلا المعنيين أى عدم المتناهى بالفعل وعدم التناهى الى حد لايكون فوقه آخر متحقق عندهم اه منه مد ظله

المرسل بالمعجزات حصل التصديق بكل ماأخبر به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما لكن قال فى شرح المقاصد والظاهر أن هذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ماصرح به الامام اه (قوله وأما بمعنى التمكن الخ) أقول الظاهر أن التصديق بالارسال لايتوقف على كون مرسلهم قادرا بواحد من هذين المعنيين اللذين مرجعهما الى الاختيار الذى يقول به المتكلمون نعم يتوقف على القدرة بمعنى صحة الصدور منه ولو بالايجاب كما هو عند الفلاسفة انقيل لعله أراد من التمكن المذكور هذا المعنى قلت يأبى عنه ماهو بصدده من بيان ماعليه المتكلمون فى هذا المقام فتدبر (قوله موقوف عليه قطعا كالعلم) لانه يخالف ما قاله فى مبحث القدرة من شرح المقاصد من التردد فى التوقف

لان الخلو عن العلم الجائز جهل ونقص و ينقل الكلام الى العلم به أيضا وهكذا والجواب أن العلم صفة واحدة لها تعلقات هى أمور عقلية لا موجودات خارجية ولا يلزم من ذلك أن لا يكون الذات عالما والشئ معلوما فى الواقع لان انتفاء مبدإ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل كما فى العمى على أن العلم بالعلم بالشئ هو نفس العلم بذلك الشئ فان حضور صورة ذلك الشئ كاف فيه ولا يحتاج الى صورة اخرى (وبغير المتناهى) لان كل معلوم متميز وغير المتناهى ليس بمتميز لانه معدوم (لاستحالة

عليه فليتذكر وليتدبر جدا (قوله بمعنى النفس والافنى الخ) أقول هذا مخالف لما يأتى من عدم توقف دلالة المعجزة على صفة الكلام وكذا ما سبق آنفا مما نقلناه من شرح المقاصد من قوله نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام الخ لكن الحق بين فتدبه (قوله دور أيضا الخ) أقول الا أن يعتبر الكتاب من حيث انه رواية الشارع فقط فتفطن (قوله على أن العلم بالعلم بالشئ الخ) هذا جواب على تقدير كون العلم هو الصورة كما يفصح عنه آخر العبارة ولكن قد يمنع كون صورة أحد المغايرين نفس صورة الآخر فليتأمل (قوله لان كل معلوم متميز الخ) أقول تمسك القائلون بامتناع العلم بغير المتناهى بوجهين الاول ان كل معلوم متميز وهو ظاهر وكل متميز متناه لان المتميز أى المنفصل عن الشئ محدود بالضرورة ولا شئ من غير المتناهى بمحدود فليس بمعلوم وأجيب بأنا لا نسلم ان كل منفصل عن الغير يجب أن يكون متناهيا اذ لا نعنى بالانفصال عنه الا المغايرة له وهى لا توجب التناهى ولو سلم فنقول لا معنى للعلم بغير المتناهى الا العلم بآحاده وهو لا يستلزم الا تميز كل واحد منها وكل متناه لا تميز المجموع الذى هو غير متناه وبهذا يندفع الاشكال الوارد على معلومية مجموع الموجودات والمعدومات للبارى بأنه لا شئ بعد الجميع حتى يعقل تميزه عنه وقد يجاب عن هذا الاشكال أيضا بمنع اقتضاء المعلومية التميز فانه انما يتم عند ملاحظة الغير والشعور به وحيث لا غير فلا تميز ولو سلم فيكفى التميز عن الغير الذى هو كل واحد من الآحاد كذا حرره المصنف فى شرح المقاصد فظهر أن المتمسكين بهذا الوجه لم يبنوا عدم تميز غير المتناهى على كونه معدوما كما بناه الشارح رحمه الله بل بنوه على كونه غير

وجوده) لما مر ولاشئ من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان أريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان أريد بحسب الذهن (وبالمعدوم لانه نفي محض) فلا يكون متميزا والجواب ما مر (و) خالفت (الفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها) من حال الى حال فان تغير العلم بها بتغيرها يستلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل (ورد بأن من الجزئي مالا يتغير) كذات الواجب وذوات

(قوله والكبرى الخ) أقول هذا المنع مدفوع بان مادل على استحالة وجود غير المتناهي في الخارج يدل على استحالته في الذهن أيضا بلا فرق اه منه (قوله بحسب الذهن الخ) اقول ان أريد التميز الاجمالي فسلم لكنه لايفيد لان المراد نفي العلم التفصيلي وان أريد التميز التفصيلي فغير مسلم كيف والبرهان ينفيه اه منه مد ظله

متناه وان فرض وجوده كما لايخفى والوجه الثاني هو أنه يلزم في العلم بغير المتناهي وجود أمور غير متناهية هي العلوم المتعددة بتعدد المعلومات وقد مر بطلان اللاتناهي والجواب هو الجواب السابق في مسئلة العلم بالعلم وظاهر المتن هو التمسك بهذا الوجه بل بالايراد المشهور الآتي بيانه قريبا وبالجملة لاخفاء في أن تحرير الشارح مضطرب لخلطه أحد الوجهين بالآخر بل لانه يؤل الى مسئلة امتناع العلم بالمعدوم التالية لها فيلزم التكرار فتدبر جدا (قوله لما مر الخ) أي في مبحث التسلسل (قوله منع الصغرى الخ) أعني قوله كل معلوم متميز (قوله والكبرى الخ) أعني قوله وغير المتناهي ليس بمتميز فافهم ثم اعلم أن الايراد المشهور هو أن العلم بغير المتناهي يوجب كون الامور الغير المتناهية موجودة في العلم والبرهان كما يفيد بطلان وجودها في الخارج يفيد بطلان وجودها في العلم أيضا وقد أجابوا عنه بوجوه مذكورة في المطولات منها ماحرره الشارح رحمه الله في رسائله ولكن في كل نوع تأمل ولي في ذلك طريق بديع لعله أمتن من الجميع فليطلب من رسالتنا الجديدة والحمد لله على ذلك (قوله من صفة الى صفة الخ) حاصل شبهتهم على مامر هو أنه لو علم مثلا أن زيدا يدخل الدار غدا ثم دخل الدار في الغد فلا يخلو اما أن يبقى في الغد ذلك العلم

المجردات على رأيهم (وبأن تغير الاضافة لايوجب تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث) ويتصف بانه قبل الحادث اذالم يوجد الحادث (ثم معه) اذا وجد الحادث (ثم بعده) اذافنى الحادث فانه تغيراضافة القبلية الى المعية وهى الى البعدية من غير تغير فى ذات القديم (وهذا) أى ماذكر من أن تغير الاضافة لايوجب تغير المضاف (معنى ماقيل ان علم البارى بأن الشئ سيوجد هو نفس علمه بأنه وجد) قبل فلا يلزم من علمه بالجزئيات تغيرذاته من صفة الى صفة (وبالجملة فالعلم لايتغير) فضلا عن الذات المتصف به (بتغير المعلوم كالايتكثر بكثرته) حتى يلزم تكثرالصفات بل لاتناهيها بحسب لاتناهى المعلومات (بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور) ولاتتغير بتغير الصور (وهذا) أى ماذكر من أن العلم لايتغير الخ (انما يصح اذالم يجعل العلم نفس الاضافة) فان الاضافة

بحاله فهو جهل لانه حينئذ غير مطابق للواقع واما أن يزول ويحصل العلم بأنه دخلها فقد لزم تغير العلم الاول بزواله الى العلم الثانى بحدوثه وهو باطل لاستلزامه كونه تعالى محلا للحوادث (قوله وهذا أى ماذكر من أن تغير الاضافة الخ) حاصله الجواب بما نقل عن بعض أهل السنة والمعتزلة من أن العلم بأن الشئ سيوجد نفس العلم بأنه وجد للقطع بأن من علم أن زيدا يدخل الدارغدا واستمر على هذا العلم الى مجىء الغد ومضيه علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف فلا تغير فى المضاف أعنى العلم فالتغير انما هو فى اضافة العلم أى تعلقه بأنه يدخل الدار الى تعلقه بأن دخلها فقد ظهر أن تغير الاضافة لايوجب الخ ان قيل اذا كان المضاف غير متغير فما وجه تغير الاضافة قلت يكفى فى تغيرها تغير أحد طرفيها وهو هنا المضاف اليه أعنى متعلق العلم الذى هو المعلوم (قوله وهذا انما يصح اذا لم يجعل العلم الخ) حاصله أن هذا الجواب ليس مبنيا على جعل العلم نفس الاضافة فيتوهم ان الاضافة فى قولهم هنا تغير الاضافة لايوجب الخ عبارة عن نفس العلم والمضاف عن ذات الواجب فانه باطل ضرورة لأنه مع عدم صلوحه حينئذ للجواب

تتغير بتغير المضاف وتكثر بكثرته (بل صفة ذات اضافة) فانه حينئذ لا تغير ولا تكثر الا فى اضافته ﴿ (ومنها الارادة وهى صفة غير العلم) لكنها تابعة له ولذا أخرها عنه (بها يتخصص أحد طرفى المقدور بالوقوع) بالقدرة فانه مالم يرد الفاعل المختار أحد الطرفين لم تتعلق القدرة به (وتعلقها) باحد الطرفين (لذاتها)

عن الشبهة المحررة ينافى قوله وهذا معنى ماقيل ان علم البارى بأن الشئ سيوجد الخ وكذا قوله فالعلم لايتغير بتغير المعلوم الخ كما هو واضح بل هو مبنى على جعل العلم صفة ذات اضافة ليكون المراد من الاضافة فى القول المذكور هو اضافة العلم وتعلقه ومن المضاف هو نفس العلم كما سبق (قوله تتغير بتغير المضاف الخ) المراد من المضاف هنا هو المضاف اليه أعنى متعلق العلم كاعلم مما سبق آنفا فتدبره فانه تحرير لاينبغى الامساك عنه ثم اعلم أنه قد يجاب عن تلك الشبهة أيضا بأن العلمين المذكورين متغايران لكن لانسلم تغيرهما بل هما أزليان أبديان غير متبدلين فان العلم المتعلق بعدم الدخول فى اليوم غير العلم المتعلق بالدخول فى الغد لكن كليهما مستمران فى اليوم والغد غايته أنه قبل الدخول يمكن التعبير عن ذلك الدخول المعدوم بأنه يوجد فى الاستقبال وبعد الدخول لايمكن التعبير عنه بذلك وكذا بعد الدخول يمكن التعبير عن ذلك الدخول بأنه وجد وقبل الدخول لايمكن عنه التعبير بذلك فالتبدل والتغير انما هو بالنظر الى التعبير فالبارى تعالى علم فى الازل عدم العالم فيه ووجوده فيما لايزال وفناءه بعد ذلك ويعلمه كذلك فيما لايزال الى يوم القيامة من غير تبدل وتغير أصلا فتدبره فانه دقيق (قوله وهى صفة غير العلم الخ) قد استدل على ذلك بأن العلم المطلق نسبته الى الكل على السواء بخلاف الارادة فانها مرجحة لاحد الطرفين وان العلم الخاص بما فى الفعل من المصلحة أو بأنه سيقع سابق على الارادة أو بأنه وقع تابع للوقوع المتأخر من الارادة والمتقدم غير المتأخر قيل وفيه تأمل فالاولى هو دعوى الضرورة فى مغايرة الارادة للعلم بل لسائر الصفات (قوله لم تتعلق القدرة به) وذلك لما مر من استواء نسبة القدرة الى الطرفين فلا بد لتعلقها من مرجح

لابتعلق آخر ليتسلسل فان ذاتها تقتضى التعلق بالراجح فى علم الفاعل أيا كان ولا ايجاب لان الايجاب هو أن لا يكون فعل الفاعل بهذه الصفة وهذه الصفة لابد منها والا لم يكن قادرا على الحوادث (وقدمها لا يوجب قدم المراد) أى لا يوجب

(قوله فان ذاتها الخ) أونقول نسبتها الى الطرفين سواء والفاعل يصرفها الى الراجح منهما منه وعلى التقديرين لاتسلسل ولاايجاب وهذا التوجيه الثانى ذكرناه فى باب الاعراض اه منه

(قوله لابتعلق آخر الخ) يحتمل التركيب الوصفى والاضافى (قوله ليتسلسل) أى بتسلسل تعلقات الارادة والمرجحات الاخر فافهم (قوله تقتضى التعلق) أى بأحد الطرفين (قوله وبه يترجح المقدور الخ) أى بالتعلق يترجح أحد طرفى المقدور على الآخر بالوقوع أو بذات الارادة يترجح التعلق بأحدهما على التعلق بالآخر فتدبر (قوله لكنها تابعة الخ) اشارة الى دفع مااعترض به ههنا من أن الارادة اما أن تقتضى التعلق بأحد الطرفين على الابهام بمعنى أنه يصح تعلقها به على سبيل البدلية من غير تعيين لاحدهما فتكون نسبتها الى الطرفين على السوية كالقدرة فيحتاج تعلقها كتعلق القدرة الى مرجح واما أن تقتضى التعلق بأحدهما على سبيل التعيين بأن لايجوز التعلق بالطرف الآخر فيلزم نفى القدرة والاختيار فيكون قولا بالايجاب وحاصل الدفع أن التعلق بأحد الطرفين الذى هو قبل التعلق مبهم انما يوجب استواء نسبة الارادة اليهما لو لم يكن التعلق بنفسه مخرجا له عن الابهام الى التعين وكذا التعلق به انما يوجب الايجاب وانتفاء الاختيار لو كان تعين ذلك المتعلق سابقا على ذلك التعلق وكلتا المقدمتين ممنوعتان لم لايجوز أن يكون ذلك الواحد الذى من شأنه تعلق الارادة به مبهما قبله بمعنى أنه يصح أن يقوم مقامه آخر وبالتعلق صار متعينا بحيث لايقوم غيره مقامه فلم يلزم الاستواء ولا الايجاب أصلا وهذا هو معنى أن المختار يصح منه الفعل والترك وأن الوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار بل هو يحققه فتأمله واحفظه فانه تحرير بديع تفردنا به فظهر أن ادراج حديث تبعية الارادة للعلم كما تبع فيه الشارح بعض الفضلاء مستغنى عنه هنا فدقق النظر (قوله لأنه ذاتى لها الخ) أى لان كون الارادة تابعة للعلم من

وجوده فى الازل فان وجوده انما هو بتعلق القدرة وتأثيرها فيه وفق الارادة التى تعلقت بوجوده فيما لايزال ومعنى كونه مرادا فى الازل أنه أراد الله تعالى فى الازل ايجاده واحداثه فى وقته بتأثير القدرة فيه فى ذلك الوقت (والقول بانها حادثة قائمة بذاته) كما هو مذهب الكرامية (ظاهر البطلان) بما مر من استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ولان صدور الحادث عنه تعالى ليس الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور أو التسلسل (و) القول (بانها نفس العلم بالنظام الاكمل) كما ذهب اليه الفلاسفة (أو) صفة سلبية هى (كون القادر غير مكره ولاساه) كما ذهب اليه بعض المعتزلة (أو العلم فى فعله) تعالى (والامر فى فعل غيره) حتى ان ما لا يكون مأمورا به من فعل غيره لا يكون مراداله كما هو قول كثير من معتزلة بغداد (أو الداعية الى الفعل) أو الترك (بمعنى العلم بنفع زائد فى الفعل) أو الترك كما هو مذهب بعض

لوازم ذات الارادة لان تعلق الارادة بالشئ مسبوق لامحالة بالشعور بذلك الشئ لكن أنت خبير بأن المراد من العلم الذى تكون الارادة مسبوقة به اما مطلق العلم والشعور أو العلم الخاص بما فى المراد من المصلحة فان كان الاول ورد أنه وان كان مسلما لكنه انما يفيد كون الارادة مستوية النسبة الى الطرفين كمطلق العلم كما سبق والمقصود بيان انها مرجحة لذاتها وان كان الثانى ورد مع كونه ممنوعا ضرورة أن الارادة قد ترجح المرجوح والمساوى أنه اعتراف بأن تعلقها محتاج الى مرجح آخر هو العلم والمقصود بيان أن تعلقها لذاتها فتأمله فانه مما لا ينبغى الامساك عنه (قوله فى ذلك الوقت) قد يقال ان هذا يشكل بايجاد الزمان اذ ليس للزمان زمان ووقت وقد يجاب بأن الزمان لاتحقق له فى الاعيان فلا يتعلق به الايجاد والاحداث فتبصر (قوله ليس الا بالاختيار الخ) قد يمنع الانحصار بأنه لم لا يجوز صدورها عنه تعالى بالايجاب ويكون حدوثها لتوقفها على شرط حادث ويجاب بأنه يستلزم تعاقب حوادث من غير بداية وقد بين استحالته فتفطن (قوله كما ذهب اليه بعض المعتزلة الخ) واعترض بأنه يوجب كون الجماد مريدا وأجيب بأن ذلك تفسير لارادة الله تعالى لا لمطلق الارادة

آخر من المعتزلة (نفى لما هو معنى الارادة المعلوم) ذلك المعنى (لكل منصف) وان كان تفسيره متعسرا كسائر الوجدانيات (وقد دل عليه النصوص) من الكتاب والسنة فوجب التصديق به (٣) (واستلزامه) أى ذلك المعنى (الفعل) بتأثير القدرة فيه (بالاختيار) له (لاينافى الاختيار) بل يحققه ۞ (ومنها الحياة) لانه عالم قادر وكل عالم قادر حى بالضرورة (والسمع والبصر) لان كل حى يصح ان يكون سميعا وبصيرا وكل ما يصح له تعالى يثبت له بالفعل لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة (ولدلالة النصوص القاطعة) من الكتاب والسنة بحيث لايمكن انكارها (واجماع الانبياء بل جميع العقلاء على ذلك ولان الخلو عنها نقص) لانها صفات كمال وأضدادها سمات نقص والخلو عن صفة الكمال فى حق من يصح اتصافه بها نقص (فـ) ـما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا (ثبت) على قاعدة أصحابنا (صفات ثلاثة قديمة) هى الحياة والسمع والبصر (ولا يلزم) من قدم السمع والبصر (قدم المسموع والمبصر) لان تعلقاتهما حادثة كالقدرة (ومايقال انها اعتدال المزاج) أو صفة تتبعه هى مبدأ الحس والحركة وهذا ناظر الى الحياة والمزاج من الكيفيات الجسمية التى يجب تنزيهه تعالى عنها (وتأثر الحاسة) عن

(قوله ولدلالة النصوص الخ) والظاهر ان اثبات الحياة بالسمع دور كاثبات العلم به كيف والعلم تابع لها واثباته اثباتها وقد سبق ان اثباته بالسمع دور الا أن يراد ان جعلها صفة أخرى وراء المذكورات ثابت بالسمع ويمكن ان يقال دلالة النصوص عليها لاينافى اثباتها بوجه آخر اه منه

كذا قيل لكن فى كل من الاعتراض والجواب نظر فليتامل (قوله فوجب التصديق به) أى بالمعنى المعلوم من الارادة لكل منصف وهو المعنى الذى به يمتاز المختار عن الموجب والمعانى المذكورة من المخالف لاتنافى الايجاب كما لايخفى فليست هى الذى دلت

---

(٣) قوله واستلزامه الفعل الخ كذا فى أصل الشارح وفى نسخ المتن واستلزمه الفعل بلفظ الماضى وليس فيها جملة لاينافى الاختيار فتأمل كتبه مصححه

المحسوسات ناظر الى السمع والبصر والماسة قوة جسمانية يجب تنزيهه تعالى عنها (أو) السمع (مجرد العلم بالمسموعات و) البصر مجرد العلم (بالمبصرات ليسا صفتين غير العلم) (ممنوع) لانا لانسلم كون الحياة والسمع والبصر ماذكرتم أو مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر أنه في الشاهد تقارن ماذكر ولا حجة على الاشتراط ولان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم وقد ورد السمع به فوجب التصديق به (وأما الشم والذوق واللمس فلم يرد بها الشرع ولم يجوزها العقل) لانها صفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع أنها لا تنبئ عن الادراك فانك تقول شممت تفاحة ولم أدرك ريحها وكذلك الذوق واللمس (لكن المذهب أنه يدرك متعلقاتها) من الروائح والطعوم والبرودة والخشونة وغير ذلك قال الله تعالى وما يعزب الآية ﴿ (ومنها الكلام بشهادة الانبياء) عليهم السلام وتواتر القول بذلك عنهم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة (مع عدم توقف دلالة المعجزة) على صدقهم (عليه) أى على الكلام واخباره تعالى عن صدقهم بطريق التكلم (ليدور) فان

النصوص عليه كما هو ظاهر على متتبعها (قوله لانها صفات تنبئ عن اتصالات الخ) أقول الحاصل أنه لافرق بينها وبين السمع والبصر في أن جميعها تنبئ عن الاتصالات التي يتعالى الرب عنها فلا يجوز العقل نسبتها باقية على حقيقتها اليه تعالى فلابد من تأويلها بالادراك الذى يترتب عليها ويصح نسبته اليه تعالى لكن لما ورد الشرع باطلاق السمع والبصر في حقه تعالى مع كونهما منبئين عن الادراك أولوهما به ليصح في حقه تعالى بخلاف الثلاثة الباقية فانها لما لم يرد الشرع باطلاقها ولم تنبئ عن الادراك انباء السمع والبصر منه فلا داعى بل لاجواز لاطلاقها في حقه تعالى حتى يحتاج الى تكلف التأويل فظهر ان الكل مشتركة في انه تعالى يدرك متعلقاتها من غير اتصاف باتصالاتها لكنها ممتازة بورود الاذن الشرعى في اطلاق السمع والبصر في حقه تعالى لاختصاصهما بظهور انبائهما عن الادراك دون البواقى هذا غاية التحرير في هذا المقام فتدبره (قوله وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة الخ) اقتصر في اثبات الكلام بالادلة السمعية على شهادة الانبياء وفى اثبات صدقهم على

ظهور المعجزة كاف فى الدلالة على صدقهم ودعواهم النبوة (ولأن ضده فى) من يصح اتصافه بالكلام أعنى (الحى) العالم القادر (نقص) وهو على الله تعالى محال ولا ينتقض بمثل الماشى والحسن الوجه لان استحالته فى حق البارى عز وجل مما يعلم قطعا بخلاف مثل الكلام (و) بالجملة لا خلاف لارباب الملل فى كونه تعالى متكلما وانما الخلاف فى معنى كلامه وقدمه وحدوثه فعندنا (هو) ليس من جنس الاصوات والحروف بل (صفة أزلية) قائمة بذاته تعالى (منافية للسكوت والآفة) كما فى الاخرس (يدل عليها بالعبارة والكتابة) والاشارة والاختلاف انما هو فى العبارة دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بألسنة متعددة ولغات مختلفة (وجمهور الفرق على) خلاف ذلك فانهم قالوا (ان المعقول من) لفظ (الكلام هو الحسى) المنظوم من الحروف المسموعة الدالة على المعانى المقصودة (دون

(قوله كما فى الاخرس الخ) الاولى أن يقول كما فى البهائم ان سلم ان ليس لها كلام نفسى لآفة نفسانية ولذا ترك المثال فى الشرح الجديد وقيد قول المصنف والآفة بالنفسانية وعكس على هذا التقييد بل على التمثيل بالبهائم أن يقال المراد بالسكوت السكوت النفسانى اذ يقولون به فحينئذ يصح قول المصنف منافية للسكوت تامل محمد سعيد

دلالة المعجزة من غير تعرض للكتاب فى ذلك لئلا يلزم الدور كما مر بيان ذلك (قوله وهو على الله محال الخ) قد يناقش فى كونه نقصا سيما اذا كان مع القدرة على الكلام كما فى السكوت ويجاب بأنه لا خفاء فى أن المتكلم أكمل من غيره فيمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق كذا قيل وفيه تأمل فليتامل (قوله وانما الخلاف فى معنى كلامه وقدمه وحدوثه الخ) افترقت الفرق فى ذلك كما هو المشهور الى أربع فذهب جمع الى أنه قديم قائم بذاته تعالى وهم يفترقون فرقتين احداهما وهم الاشاعرة ومن تبعهم على أنه ليس من جنس الحروف والاصوات وهو المراد بالكلام النفسى وفرقة أخرى وهم الحنابلة ومن تبعهم على انه من جنس الاصوات والحروف وذهب جمع آخر الى أنه

النفسي ولم يقل بقدمه) أي الحسي (الا الحنابلة والحشوية وبطلانه ضروري لكونه مرتب الاجزاء) الغير المجتمعة في الوجود (ممتنع البقاء) فكيف يكون قديما قال في شرح المقاصد ولما رأت الكرامية أن بعض الشر أهون من بعض وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى أن المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وأنه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة (وعند المعتزلة هو حادث في جسم) لقطعهم بانه منتظم من الحروف الحادثة والحادث لا يقوم بذاته تعالى (ومعنى تكلم الباري به هو خلقه فيه) أي في ذلك الجسم (لنا أن معنى المتكلم من قام به الكلام) لا من أوجده في آخر للقطع بأن من أوجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا لغة وانه تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول أنا قائم نسميه متكلما وان

وصف حادث من جنس الاصوات والحروف وهم أيضا يفترقون فرقتين احداهما وهم الكرامية ومن معهم على أنه قائم بذاته والاخرى وهم المعتزلة ومن معهم على انه قائم بغيره (قوله أي الحسي الخ) فهم يمنعون المقدمة القائلة بان المنتظم من الحروف والاصوات حادث ضرورة (قوله ان بعض الشر الخ) وهو القول بكونه تعالى محلا للحوادث (قوله أهون من بعض الخ) وهو القول بان الحروف والاصوات مع ترتبها وتقضيها قديمة (قوله وان مخالفة الضرورة الخ) وهي المخالفة الحاصلة من القول بقدم الحروف والاصوات فانه باطل بديهة (قوله من مخالفة الدليل الخ) وهي المخالفة الحصلة من القول بقيام الحادث به تعالى فانه باطل لكن بما سبق من الدليل لا بالضرورة (قوله مع حدوثه قائم بذاته تعالى) فهم يمنعون المقدمة القائلة بامتناع كونه تعالى محلا للحوادث (قوله لايقوم بذاته تعالى) فهم يمنعون المقدمة القائلة بان صفة الشئ لابد أن تقوم به فافهم (قوله لا من أوجده في آخر) أقول لا يخفى أن

لم نعلم انه موجد لهـذا الكلام بل وان علمنا أن موجده هو الله تعالى (ولا يتصور اللفظى) لانه حادث ضرورة ان له ابتـداء وانتهاء وان الحـرف الثانى من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بفنائه وانه يمتنع اجتماع أجزائه فى الوجود وكذا المعـنى اللغوى المتغير بتغير اللفظى الذى يسمونه فى الاصطلاح بالمعنى الاول (فتعين المعنى) الذى لا يختلف باختلاف العبارات الذى يسمونه المعنى الثانى لانه لا رابع يطلق عليه اسم الكلام (والقول) من جانب الحنابلة (بان النظم قد يكون دفعى الاجزاء كالقائم بنفس الحافظ و) كالقائم (بالطابع) ولزوم الترتيب فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة (وهـم) لان الكلام فى المنتظم من الحـروف المسموعة لا فى الصورة المرسومة فى الخيال أو المخزونة فى الحافظـة أو المنقوشـة باشكال الكتابة على أن قيام الحرف

كلمات القوم مختلفـة فى تحقيق الكلام سيما الكلام النفسى الذى يقول به الاشاعرة اختلافا لا يكاد ينضبط ومع ذلك لم يبلغ البيان الى ما يحصل به للقلب اطمئنان نعم للعلامة الدوانى طريق أقرب مما ذكروه يطلب من مـدوناته وأما أنا مع قلة بضاعتى سيما بالنسبة الى هؤلاء الائمـة الاعـلام فلى مسلك فى ذلك أرجو أن يكون أقرب الى ذوق المنصفين وان كان ذلك من عوائد تتبع عباراتهم وفيض التفطن لاشاراتهم وهو أن الكلام بمعنى المتألف من الحـروف والاصوات المنقضية شيئا فشيئا عبارة عن الكيفية الحاصلة من تموج الهواء الجارى على المخارج على ما فصـل فى محله ولا خفاء أن تلك الحـروف ليست قائمـة بالمتكلم بل بذلك الهواء المتكيف بها وانما القائم بالمتكلم هو التكلم بتلك الحروف ومبدأ ذلك التكلم فالمتكلم منا من أحـدث الحروف فى الجسم الآخر الذى هو ذلك الهواء الجارى من غير ان يقع بينه وبين تموج الهواء واسـطة اذ لو ضرب شخص حجرا على حجـر مثلا وحصـل منه صوت لا يقال لذلك الصوت انه صوت ذلك الشخص بل هو صوت ذلك الحجر فقولهم المتكلم من قام به الكلام ممنوع ان أريد بالكلام الحروف والاصوات لما سبق آنفا أنها قائمة بالهواء لا بالمتكلم وليس من المتنازع ان أريد به مبـدأ التكلم أو التكلم كما هو واضح اذا تمهد هـذا فنقول

والصوت بذاته تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد (وأيضا كل من يأمر وينهى ويخبر) وينادى الى غير ذلك (يجد فى نفسه معنى

كما أن المراد من سائر الصفات القديمة لله تعالى من نحو القدرة والارادة هى المبادى لاالتعلقات والآثار فكذلك المراد من كلامه القديم هو مبدأ التكلم لاالآثار التى هى الحروف وهو المقصود من الكلام النفسى القديم كما صرح به الدوانى وهو مغاير لسائر الصفات أما لغير القدرة فظاهر وأما لها فلأن نسبته الى القدرة نسبة السمع والبصر الى العلم فكما أن انبناءهما عن الادراك لاينافى مغايرتهما للعلم فكذلك كون الكلام مبدأ صدور الحروف والكلمات لاينافى مغايرته للقدرة وأما الكلام بمعنى الحروف والاصوات وان لم يكن قائما بالمتكلم بل بالهواء الجارى كما مر فقد يضاف الى المتكلم حقيقة كما يقال هذا كلام الشافعى وذلك قول الرافعى لكونه حادثا من انتقالات الهواء فى الخارج التى هى آثار أفعال المتكلم بواسطة مبدا التكلم القائم به فحينئذ لامانع من أن يقال ان لله كالكلام النفسى الذى هو مبدأ التكلم كلاما لفظيا مركبا من الحروف والاصوات صادرا من ذلك المبدا القديم القائم بذاته تعالى قائما ذلك الكلام اللفظى بالهواء أو نحوه مما يحذو حذوه غايته أنه يمتنع على الحلق واللسان والمخارج وهو لايضر عما نحن بصدده لانه يجوز أن تكون تلك شروطا فى حدوث الكلام اللفظى فينا لافيه تعالى كما ان الابصار فينا هى الحالة الادراكية الحاصلة عقيب فتح البصر المشروطة بتأثر الحاسة وفيه تعالى هو تلك الحالة من غير اشتراط عما ذكر مما لايليق به فحينئذ لافرق بيننا وبينه تعالى فان لنا وله صفات هى مباد ولتلك المبادى متعلقات وآثار الا أن كليهما فينا من الحوادث وفيه تعالى المبادى قديمة والآثار حادثة وأيضا الآثار فينا قد تقوم بنا وقد تقوم بغيرنا وفيه تعالى لاتقوم الآثار به قطعا وبالجملة اذا تأملت ماحررناه تعلم ان غايته التحقيق الذى يندفع به جميع الشبه والريوب وتطمئن عنده القلوب وتعلم ان معانى الالفاظ والعبارات سواء كانت المعانى الاولية أو الثانوية انما يطلق عليها الكلام لكونها مدلولات للكلام اللفظى بالدلالة الوضعية وهى وان كانت تسمى كلاما نفسيا لكن القول بأنها صفة غير العلم قائمة بذاته تعالى قديمة مما لايجوزه العقل قطعا كيف ودلالة الكلام اللفظى على كلامه النفسى

غير العلم والارادة) كما يشهد به الرجوع الى الوجدان (يدل عليه بالعبارة) الدالة عليه دلالة ثانية (والكتابة) الدالة عليه دلالة ثالثة (وقد شاع عند أهل اللسان اطلاق) اسم (الكلام عليه) فاذا ثبت انه تعالى متكلم تعين هو لامتناع غيره كما مر ويكون قديما كما هو القاعدة (و) أما وصفه بما يشهد بالحدوث فلأنه (لا نزاع فى أنه) أى كلامه تعالى (يقال) فى الشرع (بالاشتراك أو) بطريق (المجاز المشهور على النظم المخصوص المسموع) فحيث وصف بما يشهد بالحدوث يراد به هذا المعنى واطلاقه على هذا المعنى بطريق المجاز ليس لان اسم الكلام يطلق لغة على اللفظى أيضا لان هذا فيمن يقوم به اللفظى و (لا بمجرد أنه) أى النظم المخصوص (دال على

(قوله عند أهل اللسان الخ) كما أنه يقال لما كتبه الشافعى انه قوله وان عبر عنه بعبارة أخرى اه منه (قوله فيمن يقوم به اللفظى الخ) وهو تعالى لا يقوم به اللفظى حتى يصح اطلاقه على النظم المخصوص فى الشرع أيضا بعلاقة اطلاقه عليه لغة اه منه

الذى هو صفة حقيقية قديمة له لابد أن تكون من قبيل دلالة الاثر كالمقدور على القدرة والمراد على الارادة فاحفظه فانه من بدائعنا وودائعنا (قوله يدل عليه دلالة ثانية الخ) قد علمت آنفا أن التحقيق هو أن دلالتها عليه عقلية لا وضعية فافهم (قوله ليس لان اسم الكلام يطلق الخ) ان قيل سوق العبارة مشعر بأن اطلاقه لغة على اللفظى لو لم يكن فى حق من يقوم به اللفظى لتم أن يقال اطلاقه على النظم المخصوص مجازا من جهة هذا الاطلاق اللغوى وليس كذلك لان اطلاقه لغة على اللفظى لو تم وجها لاطلاقه على النظم المخصوص انما يتم على اطلاقه حقيقة لا مجازا كما هو ظاهر قلت يأتى قريبا أن معنى اطلاقه المجازى ليس أنه اطلاق على غير الموضوع له فتدبر تدبرا يليق بالمقام (قوله أيضا) أى كما يطلق لغة على المعنى على ما مر آنفا (قوله لان هذا فيمن يقوم به اللفظى) قد سبق آنفا ان الكلام اللفظى ليس قائما باللافظ قطعا بل بالهواء نعم يجوز أن يراد بالقيام الربط المصحح لاضافة الكلام الى المتكلم الذى هو محققه لكن هذا المعنى مشترك بيننا وبينه تعالى كما سبق وحقق حينئذ

كلامه القديم) حتى يقال انه لا اختصاص لهذا بالنظم المخصوص (بل لانه أنشأه) أيضا (برقومه فى اللوح المحفوظ) قال تعالى بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ (أو بحروفه فى الملك) قال تعالى انه لقول رسول كريم (و) بالجملة ليس معنى انه مجاز فى النظم ان كلام الله غير موضوع له والا لجاز نفيه عنه بل معناه أنه وضع له أيضا للمناسبة المذكورة كما ان المجاز يلاحظ فيه المناسبة (ويخص العربى منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة وفى علم الاصول واليه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل المنزل والمقروء والمسموع والمتحدى به والعربى ونحو ذلك) مثل كونه مكتوبا وقابلا للنسخ

(قوله انه لقول رسول ح) أقول هذا لايدل على انه ليس كلامه تعالى حقيقة فان قول الرسول من حيث انه رسول قول له تعالى لانه لاينطق عن الهوى اه منه

لايتم التعليل فافهم (قوله أيضا الخ) أى كما انه دال على كلامه القديم (قوله والا لجاز نفيه عنه الخ) أى نفى كلام الله عن النظم المخصوص أقول لاداعى الى تاويله كونه مجازا بما ذكر بل يدل على عدم امر مقابلته بالاشتراك فتامله جدا والتحقيق الذى يلائم الطريقة التى مشى عليها المصنف وحررها الشارح رحمه الله هو أن الكلام حقيقة فى النفسى مطلقا كما يؤيد ما قيل

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وأما فى اللفظى فهو حقيقة فى حقنا لقيام اللفظى بنا وعلى هذه الطريقة مجاز فى حقه تعالى لعدم قيامه به تعالى فيجوز نفى كلام الله عن النظم المخصوص على الطريقة المذكورة نعم هو حقيقة فى كليهما فى حقنا وحقه تعالى على الطريقة البديعة التى أبدعناها فيما سبق اذا تقرر هذا ظهر أن بيان الشارح فيما سبق آنفا بقوله واطلاقه على هذا المعنى بطريق المجاز الخ مختل سواء أول كونه مجازا بما أوله أو بقى على حقيقته فتامله فانه فى غاية الدقة (قوله بل معناه انه وضع له الخ) كتب عليه ان المراد بالاشتراك حينئذ أن لايلاحظ فيه تلك المناسبة اه أقول فحينئذ يندفع ما سبق منا آنفا من أنه يأبى عن تأويل المجاز مقابلته بالاشتراك فافهم (قوله وقابلا للنسخ الخ) يحتمل المعنى الاصطلاحى أعنى رفع حكم بآخر واللغوى أعنى الانتساخ

وغيرذلك (قالوا) لو كان كلامه تعالى أزليالزم الكذب فى (الاخبار بالماضى فى) كلامه مثل انا أرسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غيرذلك وذلك لان صدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ولايتصور السبق على (الازل) فلزم (كذب كلامه تعالى عن ذلك اجماعا (و) أيضاهو مشتمل على أمر ونهى واخبار واستخبار وغيرذلك فلو كان أزليالزم (الامر) بلامأمور (والنهى) بلامنهى والاخبار بلاسامع والاستخبار بلامخاطب وكل ذلك (سفه وعبث) لايجوز أن يستند الى الحكيم تعالى وتقدس (وأجيب بانه انما يصير الكلام أحد الاقسام) من الامر والنهى والخبر وغيرذلك (فيما لايزال) وليس فى الازل واحدامنها فان قيل وجود الجنس من غير أن يكون أحد الانواع محال وكذا التغير على القديم قلنا المراد أنه واحد فى نفسه يعرض له التنوع بحسب الاعتبارات والتعلقات الحادثة من غير أن يتغير فى نفسه (مع أنه) انما يلزم وجود المخاطب فى الكلام الحسى والنفسى (يكفى) فيه (مخاطب معقول والتحقيق أنه انما يلزم السفه لوخوطب المعدوم وأمر فى عدمه وأما على تقدير وجوده بأن يكون (طلب) الفعل (ممن سيوجد) فلا كما فى طلب الرجل تعلم ولده الذى أخبره صادق بأنه سيولد وكما فى خطاب النبى صلى الله عليه وسلم وأمره ونهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة (هذا والمذهب أنه) معنى واحد فى الازل يتكثر بحسب التعلقات) كما فى سائر الصفات

والدليل من نسخة ب حري فتدبر قال فى شرح المقاصد ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص [illegible] لسان اخترعه الله [illegible] كل أحد بكسبه يكون مثله [illegible] واحدا بالنوع ويكون [illegible] لامثله وهذا هو [illegible] أو كذب بحسب ان مؤلفه [illegible] أقول هذا مبنى على المشهور والا فالكلم المؤلف من الحروف ليس قائما باللسان بل بالهواء كما حررناه الا أن يؤول القيام بمتعلق [illegible] (قوله كما فى سائر الصفات الخ) وأنت خبير بان تشبيهه بسائر الصفات [illegible] الجواب عن السؤال

وان كان العقل قاصرا عن ادراك كنه هذا المعنى (اذ) ثبوت الكلام انما هو بالسمع و (لم يرد السمع بالتعدد) ثم ماذكر من الصفات هى ما اتفق فيها القائلون بالصفات الازلية (و) لنذكر ما اختلفوا فيها فنقول (أثبت الشيخ

السابق بقوله قلنا المراد انه واحد فى نفسه الخ انما يتم على تقدير كونه صفة حقيقية تكون مبدأ ترتيب الحروف والكلمات المسموعة كما حررناه وأما على تقدير كونه المعنى الذى هو مدلول الكلمات فلا اذ كون مدلول الالفاظ والعبارات أمرا حقيقيا واحدا فى نفسه متكثرا بتكثر المتعلقات أمر غير معقول كما اعترف به بقوله وان كان العقل قاصرا الخ هذا وأقول ومما يؤيد التحرير الذى أبدعناه فى تحقيق الكلام النفسى بل بعينه ما فى شرح المقاصد مما حاصله أنه ان قيل كل واحد منا يسمع كلام الله مطلقا أما لو أريد به المنتظم من الحروف والالفاظ المسموعة من غير اعتبار المحل فظاهر وأما لو أريد به المعنى النفسى الازلى فلأن سماعه بسماع الالفاظ والاصوات المسموعة الدالة عليه فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله قلنا وهو ان سمع كلامه تعالى من جهة لكن لما كان بصوت غير مكتسب للعباد حيث أكرمه فأفهمه كلامه من غير واسطة كسب أحد من خلقه اختص بانه كليم الله اه فهذا يدل على ان مسموع موسى عليه السلام هو الاصوات والحروف التى ترتبت من المبدا القائم بذاته تعالى المرتب لها ترتبا أوليا لم يتخلله واسطة من المخلوقات وان ذلك المسموع حادث من غير حلق ولسان ومخارج وهذا عين ما أبدعناه كما لايخفى على من له فطنة مستقيمة وأما ما وجه به بعضهم اختصاص موسى عليه السلام بما ذكر من انه عليه السلام سمع كلامه الازلى بلا صوت وحرف وجهة كما يأتى أنه يرى ذاته تعالى بلا كم وكيف وجهة فنظور فيه لانه يمتنع سماع غير الصوت حتى نقل عن الاستاذ أبى اسحق الاتفاق على ذلك وسيأتى منا ما يحققه بأبسط من هذا ان شاء الله تعالى (قوله اذ ثبوت الكلام انما هو الخ) لايخفى ما فى هذا الحصر من النظر الذى لايخفى على المتذكر لما سبق أوائل مبحث الكلام فليتأمل

الاشعرى البقاء صفة) أخرى (لان) الواجب باق بالضرورة و (الباقى بلا بقاء كالعالم بلا علم) فلابد أن يقوم به معنى البقاء (ورد بأنه) ليس معنى زائدا على الوجود لان المعقول منه (استمرار الوجود) ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثانى (وبأنه يعود الكلام فى بقاء البقاء) فان البقاء لو كان صفة أزلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وينقل الكلام الى بقائه ويتسلسل ويلزم أيضا قيام المعنى بالمعنى وهو باطل (و) أثبت (بعض الفقهاء التكوين) وفسروه باخراج المعدوم الى الوجود (لانه تعالى خالق اجماعا) وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم (و) لابد أن يكون صفة أزلية لانه (مدح به نفسه بكلام أزلى) قال تعالى هو الله الخالق البارئ والتمدح منه تعالى بما ليس فيه باطل واتصافه به بعد خلوه عنه يستلزم قيام الحادث بذاته تعالى (فيلزم أن يكون صفة أزلية وهى المعنى بقول الكل) من الاشاعرة فى قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون (انه) قد جرت العادة الالهية بأن (يكون

(قوله البقاء صفة أخرى الخ) أقول اثباته البقاء صفة أخرى يدل على انه لم يرد بالصفة أمرا حقيقيا زائدا على ذاته بل ما يكون نقيضه نقصا فى حقه تعالى ولا شك ان البقاء كذلك فلا يرد عليه شئ اه منه

(قوله ويلزم أيضا قيام المعنى بالمعنى الخ) وأيضا ما هو موجود لذاته يلزم أن يكون باقيا لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول أبدا فلو كان باقيا لغيره لزم أن يكون الموجود لذاته موجودا لغيره هذا خلف ولو فسر البقاء بصفة بها الوجود فى الزمان الثانى كان لزوم المحال أظهر كما لا يخفى (قوله ولابد أن يكون صفة أزلية الخ) واعترض بان أزلية التكوين بالمعنى المذكور تستلزم أزلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بدون الاثر فلا يتم ما يأتى من أنه لا يلزم من قدمه الخ فان أجيب عنه بمنع الاستلزام بأنه لم لا يجوز أن يكون دائما مستمرا الى زمان وجود المكون حتى لا يلزم أزليته ولا تخلف المعلول عن تمام العلة قلنا نعم لكن نقول لم لا يجوز أن يكون ذلك الامر

الاشياء فى أوقاتها بكلمة أزلية هى) كلمة (كن) إذ لامعنى بصفة التكوين الا هذا ورد بأنه حينئذ يعود الى صفة الكلام (ولا يلزم من قدمه قدم المكوّن كالعلم) والقدرة والارادة (والحق أنه) ليس صفة حقيقية كالعلم والارادة بل هو (معنى اضافى يعقل من تعلق المؤثر بالاثر) فلا يكون الا فيما لا يزال (وليس سوى تعلق القدرة والارادة) بالمقدور (و) أما (التمدح بالخالقية فى الازل) فهو (مثل التمدح بأنه يسبح له ما فى السموات وما فى الارض) وبقوله تعالى وهو الذى فى السماء إله وفى الارض إله أى معبود (أى هو بحيث له ذلك فيما لا يزال) بماله من صفات الكمال اذ لا شك أن ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لا فى الازل والاخبار عن الشئ فى الازل لا يقتضى ثبوته فيه (وما قيل ان التكوين هو المكوّن) وان التأثير هو الاثر كما اشتهر عن الشيخ الاشعرى (فمعناه) على ما يشعر به كلام بعض الاصحاب (أن المفهوم) الشائع (من) اطلاق لفظ (الخلق هو المخلوق) سواء جعلناه حقيقة فيه أو مجازا مشهورا وهذا لا يليق بالمباحث العلمية (و) قال المصنف يمكن أن يكون معناه (أن الحاصل) فى الخارج (من التأثير) فى شئ وايجاده بعد ما لم يكن (هو الاثر لا غير) وأما حقيقة الايجاد فاعتبار عقلى لا تحقق له فى الاعيان (وأما سائر ما يطلق عليه من الصفات) كالرحيم والكريم والغفور وغير ذلك (فراجعة الى الصفات

المستمر هو المعنى المعقول من تعلق القدرة فلا يكون التكوين صفة أخرى فان قيل لعلهم أرادوا بالتكوين صفة أزلية بها تخرج الاشياء من العدم الى الوجود فيما لا يزال وتغاير القدرة بأن مقتضاها صحة وجود المقدور فى وقته المخصوص ومقتضى التكوين وجود المكون بالفعل فى وقته قلنا تلك الصفة اما أن يكون تأثيرها بالنظر الى نفسها على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة أو على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا بل يكون موجبا فان قيل لم لا يجوز أن يكون بالنظر الى نفسها على سبيل الجواز فلا يستلزم الايجاب و بالنظر الى تعلقها على سبيل الوجوب فتتميز عن القدرة قلت لا يخلو

المذكورة) كالقدرة والارادة (و) ماورد به ظاهر الشرع وامتنع حمله على معناه الحقيق (مثل الاستواء) فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (واليد) فى قوله تعالى يدالله فوق أيديهم (والوجه) فى قوله تعالى ويبقى وجه ربك (والعين) فى قوله تعالى ولتصنع على عينى فهى (مجازات وتمثيلات) أى تصويرات للمعانى العقلية بابرازها فى الصور الحسية فالاستواء مجاز عن الاستيلاء أو تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الذات لانه الباقى والعين عن البصر

❁(فصل فى أحواله) من أنه هل يمكن أن يرى وهل يمكن العلم بحقيقته و(الحق أنه تعالى يصح أن يرى بمعنى حصول الحالة الادراكية الحاصلة) لنا (عند النظر الى القمر) التى نسميها الرؤية لكن (من غير جهة ولا مقابلة) لتنزهه تعالى عن ذلك (وانه

اما أن يكون تعلقها لذاتها فلا تتميز عن الارادة أو لمرجح سوى ذاتها فلا تتميز عن القدرة فافهم فانه دقيق (قوله أى تصويرات للمعانى العقلية الخ) تفسير للتمثيلات فقط كما ينادى عليه قوله الآتى قريبا أو تمثيل وتصوير لعظمة الخ قال فى شرح المقاصد فى كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء والعين عن البصر ونحو ذلك لنفى وهم التشبيه والتجسيم سرعة والا فهى تمثيلات وتصويرات للمعانى العقلية بابرازها فى الصورة الحسية وقد بينت ذلك فى شرح التلخيص بما لا مزيد عليه اه أقول فحينئذ الاولى أن يقال مراد الماتن بقوله مجازات وتمثيلات أنها مجازات ظاهرا وتمثيلات حقيقة خلاف مايفيده صنيع الشارح من قوله الآتى فالاستواء مجاز عن الاستيلاء أو تمثيل الخ والاقتصار على المجاز فى قوله الآتى واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الذات الخ فان الاول يفيد أن مراد الماتن هو أنها مجازات أو تمثيلات بأو الفاصلة والثانى يفيدان المراد أن بعضها مجازات وبعضها تمثيلات فتدبر فانه دقيق (قوله لانه الباقى الخ) الاولى ترك هذا التعليل أو التعرض لباقى التعليلات فتدبر (قوله هل يمكن أن يرى الخ) وهل تقع رؤيته وانما لم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع الامكان

يحصل ذلك للمؤمنين فى الجنة) رزقنا الله تعالى (أما الصحة فلأن موسى عليه السلام طلب الرؤية) قال تعالى حكاية عنه رب أرنى أنظر اليك ولو لم تصح لم يطلبها عليه السلام (و) لأن (الله تعالى علقها على الممكن فى نفسه وهو استقرار الجبل) والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق أن المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شئ من التقادير (والقول بأنه) أى موسى عليه السلام (انما طلب العلم

فاحتاجوا الى بيان الامكان أولا والوقوع ثانيا فحينئذ ينبغى للشارح رحمه الله أن يتعرض فى تفسير الأحوال للوقوع أيضا ولا يقتصر على الامكان فان قيل ان بعضا من دليل الامكان كطلب الرؤية من موسى عليه السلام وتعليقها من الله على استقرار الجبل سمعى انما يثبت بالنقل فهو أيضا محتاج الى بيان الامكان أجيب بأن كونه سمعيا مسلم لكن لا نزاع فى امكانه بل ولا فى وقوعه (قوله لم يطلبها عليه السلام الخ) وذلك لانه عليه السلام يمتنع أن يكون جاهلا بما يجوز ومالا يجوز على الله تعالى والا لم يكن نبيا فلزم أن يكون عالما بما ذكر فهو عليه السلام مع علمه بامتناع رؤيته تعالى يكون طلبها منه تعالى عبثا لا يليق بالانبياء عليهم السلام فافهم (قوله والمحال لا يقع على شئ من التقادير) وههنا بحث حاصله كما ذكره المصنف هو أنا لا نسلم أنه علق الرؤية على استقرار الجبل حالة السكون أو مطلقا حتى يكون ممكنا بل على استقراره عقيب النظر بدليل الفاء وهو حالة تزلزل الجبل واندكاكه ولا نسلم امكان استقرار الجبل حينئذ وأجيب بأن الاستقرار حالة التحرك والاندكاك أيضا ممكن بأن يحصل السكون بدل الحركة اذ الامكان الذاتى لا يزول عن الممكن أبدا انما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهو ليس معلقا عليه وأما القول بأن المعلق عليه هو استقرار الجبل مطلقا لا عقيب النظر ولا خفاء فى امكانه فى نفسه فيرد عليه انه واقع فى الدنيا فيلزم وقوع رؤيته فيها والتالى باطل لا يقال وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط لأنا نقول ذلك انما هو فى الشرط بمعنى مايتوقف عليه لا فيما جعله بمنزلة الملزوم لما علق النظر عليه فان وجوده يستلزم وجوده كما هنا فالحق ماسبق آنفا من أن المعلق عليه هو استقرار

الضرورى) عبر عنه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم (أو) طلب (الرؤية لاجل القوم) حين قالوا أرنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وأضاف السؤال الى

الجبل عقيب النظر بدليل الفاء وهو وان كان ممكنا بالطريق المذكور لكنه لم يقع فى الدنيا فلا يرد الاستقرار السابق ولا اللاحق وقد يقال ان التعليق على الجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط وأما اذا كان القصد الى الاقناط عن وقوع المشروط كما فى الآية فلا ورد بأن الآية على الاطماع أدل منها على الاقناط هذا حاصل ماذكره وأقول فى تاييد هذا القول الذى رده المصنف لاخفاء فى ان توقف أمر على آخر بمعنى أن يكون وجوده دائرا على وجوده وانتفاؤه على انتفائه مخصوص بالممكن ولا يتصور فى الامر الممتنع بالذات كما هو واضح وأما التوقيف أى تعليق أمر على آخر فقد يكون القصد منه الى الاعلام بالتوقف والدوران المذكور كما يقال ان جئتنى أكرمك ويكون القصد منه الاعلام بان الاكرام دائر على الاتيان وجودا وعدما فهو أيضا يفيد امكان المعلق ولا يتصور فيما هو ممتنع فى ذاته وقد يكون القصد منه الى استبعاد وقوع المعلق بجعل انتفاء المعلق عليه علامة على انتفائه من غير قصد الى التوقف والدوران المذكور كأن يقال فى مقام استبعاد ان فلانا نبي انظر اليه فان طار الى السماء فهو نبي لكن طيرانه منتف فنبوته منتفية فهذا يفيد ان نبوته غير واقعة من غير افادة انها ممكنة أو ممتنعة كما هو ظاهر ويؤيده مايأتى من التصريح بانه لم يتبين الامتناع بهذه الآية غايته الاخبار بعدم الوقوع فحينئذ نقول لم لايجوز أن تكون الآية من هذا القبيل بل الظاهر هو هذا اذ قوله تعالى لن ترانى صريح فى استبعاد وقوع الرؤية وقوله فلما تجلى ربه للجبل الآية رفع للقدم أى لكن الاستقرار لم يقع فلا تقع الرؤية اذا تقرر هذا فنقول لم لايجوز أن تكون الرؤية ممتنعة بالذات ولانسلم أن تعليقها على الممكن يفيد امكانها انما يتم لو كان القصد منه هو الاعلام بالتوقف المذكور وهو هنا ممنوع بل الظاهر هو اعلام استبعاد الوقوع كما سبق فحينئذ نقول قول الشارح والمعلق على الممكن الخ وكذا قوله لان معنى التعليق الخ وكذا قول المصنف فيما نقلناه آنفا ان الآية على الاطماع

نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى (أو) طلب الرؤية مع العلم بامتناعها (لزيادة الطمأنينة) بتعاضد دليل العقل (بسماع الكلام) كما فى طلب ابراهيم عليه السلام أن يريه كيفية احياء الموتى (ظاهر البطلان) لان قوله تعالى لن ترانى نفى للرؤية باجماع المعتزلة لا للعلم الضرورى كيف وموسى عليه السلام عالم بربه عز وجل وسمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه فما معنى العلم الضرورى ولان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند أكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد

أدل منها على الخ وكذا قوله فى شرح المقاصد ان المدعى فى الآية لزوم الامكان كلها فى حيز المنع كما لا يخفى فتأمله فانه دقيق والله ولى التوفيق (قوله بتعاضد دليل العقل الخ) يعنى أن موسى عليه السلام علم امتناع رؤيته تعالى لكن طلبها ليسمع من الله الكلام الدال على عدم وقوع الرؤية فيعتضد العقل بالسمع كما علم ابراهيم عليه السلام عقلا كيفية احياء الموتى فطلب اراءتها ليعتضد العقل بالرؤية فافهم (قوله لان قوله لن ترانى الخ) هذا الى قوله ولان تجويز الرؤية الخ بيان لبطلان التأويل الاول ومنه الى قوله ولان زيادة الطمأنينة الخ بيان لبطلان الثانى ومنه الى آخر البحث بيان لبطلان الثالث (قوله وسمع كلامه وجعل يناجيه الخ) أقول وأنت خبير بأن هذا نص فيما حررناه وأبدعناه سابقا من أن كلامه تعالى اللفظى صادر منه تعالى كصدور الالفاظ منا بلا فرق الا بما مر والا لم يكن سماع كلامه سببا للعلم الضرورى به تعالى كيف ولو كان نسبة الكلام اللفظى اليه تعالى على النهج الذى حرره الجمهور منا لم يكن فرق بينه وبين سائر مصنوعاته فى أن دلالتها عليه تعالى انما هى بطريق النظر لا الضرورة فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق (قوله فلا يجوز لموسى تأخير الرد الخ) أى لما كان تجويز الرؤية عندهم كفرا لزم أن لا يؤخر الرد عليهم فى طلبهم الرؤية الممتنعة لان الرد على الكفر فورى لا يجوز فيه الامهال والا لكان تقريرا على الباطل وهو من الانبياء باطل واللازم منتف لانه أمهل الرد الى أن يسمع من الله ما يدل على عدم الوقوع

وتقرير الباطل ولانه لم يتبين الامتناع بذلك بل غايته الاخبار بعدم الوقوع ولانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال والا لم يفد الطلب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بأنه كلامه تعالى ولان زيادة الطمأنينة لا تنبغي بطريق طلب المحال الموهم لجهل موسى عليه السلام بما يعرفه آحاد المعتزلة (وقد يستدل) على صحة الرؤية (بأن) كلا من الجوهر والعرض مرئى كالاجسام والاضواء باتفاق الخصم ولا بد للرؤية من متعلق لا يكون مختصا بشئ من الجواهر والاعراض ومايصلح (متعلق الرؤية) ويكون (المشترك بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود المشترك بينهما وبين الواجب) أيضا وأما الحدوث أو الامكان فلا يصلح متعلقا لها (لما مر من أن الحدوث أو الامكان) أمر (عدمى) لا تحقق له فى الخارج ومتعلق الرؤية لابد وأن

(قوله ولانه لم يتبين الامتناع بذلك الخ) كما أنه لم يتبين به الامكان أيضا على ماحققناه سابقا (قوله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخ) أقول فيه تأمل فان اتيان موسى عليه السلام بما يوهم الجهل لغرض صحيح هو حصول زيادة الطمأنينة له عليه السلام لايوجب نقصا فى حقه سيما اذا كان الخطاب مع الله العالم بالسرائر والاغراض وأيضا لانسلم أن آحاد المعتزلة كانوا عارفين بذلك من عند أنفسهم لم لايجوز أن تكون معرفتهم من متفرعات الطلب الذى وقع من موسى عليه السلام وأيضا ايهام الجهل منه لاينافى حصول المعرفة له عليه السلام لم لايجوز أن يكون عارفا بامتناع الرؤية كآحاد المعتزلة لكنه أوهم الجهل به للغرض الصحيح الذى هو حصول الطمأنينة كما مر فقوله بما يعرفه آحاد المعتزلة من غير تعرض لمعرفة موسى دال على ان طلبه عليه السلام للرؤية مفيد لنفى المعرفة منه عليه السلام وليس كذلك على انه يناقض ماسبق منه من بناء هذا التأويل على تسليم علم موسى عليه السلام بامتناع رؤيته تعالى كما هو ظاهر فانهدم مبنى مابين به بطلان هذا التاويل وان كان مأخوذا من شرح المقاصد فتبصر (قوله كالاجسام والاضواء الخ) تمثيل للجوهر والعرض

يكون متحققا فيه بالضرورة (مع اشتراك المعدوم فيه) أى فى الحدوث أو الامكان فلزم على تقدير كونه متعلقا لها صحة رؤية المعدوم وبطلانه ظاهر (وجواز الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضرورى) فيلزم صحة رؤيته تعالى (وصحة رؤية كل شئ موجود حتى الطعوم والروائح والعلوم تلزم من) هذا (الدليل) ولا استحالة (وان استبعدت) لعدم تعلق الرؤية بها بناء على أنه لم يجر عادته أيضا بخلقها فينا (فان قيل) الرؤية واحد نوعى و (الواحد النوعى قد يعلل بعلل مختلفة) كالحرارة بالشمس والنار فلم لا يجوز أن يكون كل من رؤية الجوهر والعرض بل انواعهما معللا بامر مختص به (قلنا الكلام فى المتعلق) لا فى العلة المؤثرة (و) متعلق

(قوله أى فى الحدوث أو الامكان الخ) اعادة الضمير الى كل منهما بناء على جواز اتصاف المعدوم بالحدوث كالموجود وأما بناء على المشهور من اختصاص الحدوث بالموجود فالواجب رجاعه الى الامكان فقط وهو الموافق لما فى شرح المقاصد (قوله فيلزم صحة رؤيته تعالى) قد يقال ان الدليل منقوض بصحة المخلوقية فانه مشترك بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لها سوى الوجود بمثل مامر فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو باطل وأجيب بان صحة المخلوقية أمر اعتبارى فلا يقتضى علة ولو سلم فالحدوث يصلح علة لها لان المانع اعليته للرؤية هو امتناع كون مالا تحقق له فى الخارج علة لما له تحقق فيه وهنا ليس كذلك (قوله كالحرارة بالشمس والنار الخ) قد يناقش بأن الحرارة ليس واحدا نوعيا اذ التحقيق كما سبق هو أن للحرارة مراتب مختلفة بالنوع لكنه مناقشة فى المثال فتدبر (قوله لا فى العلة المؤثرة الخ) أى كلامنا فى العلة بمعنى ما يتعلق به الرؤية لا فى العلة المؤثرة فيها قال فى شرح المقاصد ما حاصله أن ضعف هذا الدليل جلى وان نقضه بنحو صحة الملموسية قوى وما ذكر من أن المراد من العلة هنا متعلق الرؤية فيكون المرئى من كل شئ وجوده ممنوع ومن التزم أن المرئى هو الوجود فقط وأنا لا ندرك بالبصر اختلاف المختلفات المدركة بل نعلمه بالضرورة فقد كابر وجحد اه بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية اه أقول تحقيقه هو أن مرادهم من متعلق الرؤية والشم مثلا هو ما يدركه القوة الباصرة والقوة الشامة وقد تحقق أن مدرك كل منهما بالذات أمر يخص ادراكه به دون الآخر

الرؤية لايجوز أن يكون من خصوصية الجوهرية بل لابد أن يكون مشتركا اذ

فالمبصرات بالذات كما سبق هى الالوان والاضواء والمشمومات هى الروائح ويمتنع ضرورة
ادراك الرائحة بالباصرة واللون بالشامة فالبصر فينا وفيه تعالى مشترك فى اختصاصه
بادراك ماذكر غاية الامر أن مبدا ذلك الادراك فينا حال فى المادة وفيه تعالى مجرد
من الحلول فيها نعم لااستحالة فى أن يخلق الله تعالى كلا من تلك القوى فى غير محلها
المخصوصة هى به الآن كأن يخلق الباصرة فى حلمتى مقدم الدماغ مثلا ويخلق الشامة
فى العضو المخصوص الذى هو العين مثلا وأما أن يصدر من القوة الشامة فعل
الباصرة مثلا أو بالعكس فهو من الامور التى تقضى البديهة بامتناعها اذا تقرر
هذا فنقول ان كون الوجود متعلق الرؤية لايخلو اما أن يكون المراد منه هو ان
الوجود مدرك القوة الباصرة فبديهى البطلان لماسبق أن مدركها الالوان والاضواء
واما أن يكون المراد أنها انما تدرك الالوان الكائنة فى الامر الموجود فسلم لكن
لايقتضى صحة رؤية الواجب لانه تعالى وان كان موجودا فهو منزه عن مدركات
الباصرة كما هو واضح فان قيل كما أن ادراكه تعالى الالوان بلا عضو وعين يسمى
ابصارا ورؤية فليسم ادراكنا له تعالى بهذا العضو المخصوص الذى هو العين
ابصارا ورؤية وان كان منزها عن الالوان قلت لاشك أن حقيقة الابصار والرؤية هو
ادراك الالوان كما سبق سواء كان من مبدا حال فى العضو أو منزه عن ذلك وأما ادراك
غير الالوان والاضواء وان كان من مبدا حال فى العضو الذى هو العين فليس حقيقة
الابصار نعم لوقيل ان لفظ الرؤية قد يستعمل فى الادراك الحاصل عقيب فتح البصر
وتقليب الحدقة ولو كان المدرك غير الالوان والاضواء [illegible] فليس من النزاع فان
كان مرادهم من رؤيتنا له تعالى كما هو ظاهر الآيات والاحاديث هو هذا فمسلم لكن
يكون النزاع لفظيا وان كان مرادهم منها هو القوة التى من خصيصتها ادراك الالوان
والاضواء تدركه تعالى فضرورى البطلان فاتضح من هذا امتناع رؤيته تعالى بالمعنى
الحقيقى وقياس جواز رؤيتنا له تعالى على رؤيته [illegible] لنا قياس مع الفارق كما تقرر

(الرؤية قد تتعلق بشئ) ويدرك بها أن له هوية ما وهي المراد من الوجود (من غير أن يدرك جوهريته أو عرضيته فضلا عن) زيادة (خصوصية) لاحدهما ككونه انسانا أو فرسا وسوادا أو خضرة (وأما الوقوع) في الجنة (فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولم يعهد استعمال نظر اليه الا في الرؤية) وتقديم الصلة لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر أو للحصر ادعاء بمعنى أن المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة ذاته وقصر النظر على عظم جلاله كأنهم لا يلتفتون الى

هذا ما عندي في هذا المقام فتفطنه فانه من مطارح الافهام (قوله ويدرك بها أن له هوية الخ) ان أراد أن المدرك لهذه النسبة الحكمية هو حاسة البصر فظاهر البطلان اذ المدرك للنسب هو النفس غايته انه هنا بواسطة الحس وان أراد أن تلك الحاسة واسطة في ادراك النفس لها لكونها متعلقة بطرفي تلك النسبة أعني الشئ وهويته فسلم لكن لانسلم أن تلك الهوية المبصرة هي الوجود ضرورة أن الوجود ليس من المبصرات حقيقة بل هو مصحح الابصار والرؤية كما مر مرارا فليتأمل (قوله ولم يعهد استعمال نظر اليه الخ) ان أريد بالرؤية الحقيقية التي هي ادراك الالوان والاضواء فممنوع باتفاق الخصم وان أريد بها الادراك الحاصل عقيب تقليب الحدقة ولو لغير الالوان والاضواء فليس من المتنازع كما حررناه فالادراك المتعلق بذاته ووجوده تعالى وان كان من القوة الحالة في الحدقة والعضو المعين هو من العلم ولا يخالفه نوعا وتسميته رؤية بحسب الاستعمال لا ينافي ذلك انما المخالف بالنوع للعلم هو الادراك المخصوص بالمبصرات بالذات أعني الالوان والاضواء سواء كان من مبدإ مجرد أو حال في الحدقة أو في عضو آخر والى هذا يشير ما في شرح المقاصد من قوله نعم يتجه أن يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في النوع السابق اه فظهر ان البصر الذي هو صفة من صفاته تعالى وقد سبق أنه عبارة عن الحالة الادراكية الحاصلة عند النظر الى القمر من غير توسط الحدقة والعضوان لم يكن مخصوص التعلق بالامور المبصرة بالذات بل كان جائز التعلق بالوجود ونحوه لم يتميز أصلا من صفة العلم ولم يصح عده صفة أخرى كما لا يخفى على ذوي الانصاف فتبصر (قوله وتقديم الصلة الخ) اشارة الى جواب ما قد يقال انه لا يصح حمل النظر هنا على الرؤية لان

ماسواه ولا يرون الا الله تعالى (وحمل النظر على الانتظار وإلى على) كونه اسما بمعنى (النعمة) واحد الآلاء (تعسف) لان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان أنهم يومئذ في غاية الفرح والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار بالحزن وضيق الصدر أجدر وكون إلى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به سيما المسند الى الوجه ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير كما ذكره المصنف في شرح مقاصده (وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) حيث حقر شأن الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر (وقوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) فسر جمهور المفسرين الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية وعبر عنها بالزيادة للتنبيه على أنها أجل من أن تعد من الحسنات وفي جزاء الاعمال الصالحة ولا ينافيه ما ذكره البعض من أن الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة الفضل (ولقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر وقوله) عليه الصلاة والسلام فيرفع الحجاب (فينظرون الى وجه الله) تعالى هذا (والمخالف يدعى اقتضاءها المقابلة) ويدعى في ذلك الضرورة (و) يدعى (دوامها عند حصول الشرائط) فلو جاز رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فلزم أن نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وذلك لان شرط الرؤية

تقديم الصلة يفيد حصر الرؤية في رؤيته تعالى مع انهم يرون يومئذ غير ربهم أيضا ضرورة وحاصل الجواب ظاهر (قوله سيما المسند الى الوجه لخ) لان الوجه لما كان مشتملا على العضو الذى هو آلة الرؤية كان حمل النظر عليها حينئذ أقرب من حمله على الانتظار الذى ليس ملائما له لانه ليس من مدركات الحواس (قوله وذلك لان شرط الرؤية الخ) اشارة الى الملازمة في قوله فلو جاز رؤيته لدامت لكل الخ

على هـذا هو جوازها وسلامة الحاسة وكلاهما بناء على تسليم الجواز حاصل الآن وفى الجنة على الدوام فلزم ماذكر (وكلاهما ممنوع) أما الاول فلأنا لانسلم لزوم المقابلة لان الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء وكيف شاء ولأى شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ولئن سلم فى الشاهد فلا يلزم فى الغائب لان الرؤيتين مختلفتان إما بالماهية أو بالهوية لامحالة فيجوز اختلافهما فى الشروط واللوازم والمراد بالرؤية بلا كيف هو خلوها عن الشرائط المعتبرة فى رؤية الاجسام والاعراض لاخلو الرؤية أو الرائى أو المرئى عن جميع الحالات والصفات وأما الثانى فلأنا لانسلم وجوب الرؤية فى الغائب عند تحقق الامرين لم لايجوز أن تكون رؤيته تعالى مشروطة بزيادة قوة

(قوله هو جوازها وسلامة الخ) أى فقط كما يفيده ادراج ضمير الفصل الدال على الحصر وحاصله انه يكفى للرؤية فى حق الغائب سلامة الحاسة وكونه جائز الرؤية وأما ماذكر من انتفاء الموانع من فرط الصغر أو اللطافة أو البعد ونحوها فانما يشترط فى حق الشاهد أعنى الاجسام والاعراض كما سيشير اليه قريبا فاذا تحقق الامران وجب رؤيته فلزم دوام رؤيته تعالى لكل سليم الحاسة فى الدنيا والآخرة (قوله على هـذا الخ) ان كان اشارة الى جواز الرؤية فمع تكراره بقوله الآتى وكلاهما بناء على تسليم الجواز الخ يفيد أن جواز الرؤية ليس شرطا على غير هذا وهو معنى فاسد لامحصل له وان كان اشارة الى الغائب كما هو المناسب كان الاولى ابدال كلمة على بكلمة فى وان كان اشارة الى غير ماذكر فليبين فافهم (قوله أما الاول الخ) أى ادعاء اقتضاء الرؤية المقابلة (قوله والمراد بالرؤية بلا كيف الخ) اشارة الى دفع ماأورده بعض أرباب الجهل من أن الرؤية فعل من أفعال العبد أو كسب من أكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا الرائى بحاسة العين لابد أن يكون له كيفية وحالة من الحالات فكيف تقع الرؤية بلا كيف ووجه الدفع ظاهر (قوله وأما الثانى فلأنا لانسلم الخ) أى ادعاء دوام الرؤية عند حصول الشرائط وأنت خبير بأن هذا متفق عليه لنا وللمخالف فلا

(ورد) بانا لانسلم أن الادراك بالبصر بمعنى الرؤية أو أعم منها حتى يستلزم نفيه نفيها بل هو رؤية مخصوصة وهو أن يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئى ولهذا يصح رأيت القمر وما أدركه بصرى لاحاطة الغيم به ولا يصح أدركه بصرى وما رأيته فيكون أخص من الرؤية ملزوما لها فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا و (بعد تسليم كون الادراك هو الرؤية أو أعم منها) رد (بأنه لا عموم فى الاشخاص) والابصار

عدم ادراكه بالبصر وارد فى مقام التمدح فيكون نقيضه أعنى الرؤية نقصا وهو على الله محال اه أقول الوجه الاول دال على عدم وقوع الرؤية والثانى على عدم جوازها كالوح اليه فى شرح المقاصد وحينئذ حاصل الجواب عن الوجهين كما ذكره الشارح « مد ظله » هو انا لانسلم أولا كون الادراك بالبصر هو الرؤية فلا يلزم من نفى الادراك بالبصر نفى الرؤية ولا من كون نفيه مدحا كونها نقصا اذا تقرر هذا فاعلم ان المصنف رحمه الله اقتصر فى هذا المتن على التعرض للوجه الاول كما هو واضح وكذا الشارح « مد ظله » اقتصر على تحرير هذا الوجه كما لايخفى فحينئذ نقول تعرضه « مد ظله » لجواب الوجه الثانى بقوله الآتى ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا مستدرك مستغنى عنه فان قيل الوجه الثانى هو الورود فى مقام التمدح والشارح تعرض له أيضا كما ترى قلت نعم لكن انما تعرض لذلك تأييدا للوجه الاول لاوجها على نفى الرؤية كما تعرض له المصنف فى شرح المقاصد على مانقلناه آنفا فتدبره فانه فى غاية من الدقة ونحن تركنا توضيحه تجربة لاذهان الطالبين (قوله وردبانا لانسلم ان الادراك الخ) أقول تاخير هذا الرد عما تقدم من السؤال والجواب وغيرهما سيما من قوله وبالجملة كون الجمع المعرف الخ يفيد بناءه على تسليم أن الآية ظاهرة فى عموم السلب كما هو ظاهر فحينئذ مزج المتن الآتى بما مزجه وعطفه على هذا الرد يفيد أن المنع المذكور فى المتن أعنى منع عموم الاشخاص أيضا بنى عليه وليس كذلك لان عموم السلب وعموم الاشخاص هنا متلازمان فكيف يمنع أحدهما مع تسليم الآخر فالاولى أن يترك التعرض لما قدمه على الرد من السؤال والجواب وغير ذلك بل يتعرض لحاصل السؤال عند قول المتن الآتى لاعموم فى الاشخاص الخ على وجه يكون

(و) لوسلم (لا) نسلمه في (الاوقات) والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة ورد عليه بانه تمدح ومابه التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات وأما ما يرجع الى الافعال فقد يزول لحدوثه والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى وقد لا (وأما قوله تعالى) عند سؤال موسى عليه السلام (لن ترانى فليس للتأبيد) اذ لا يثبت عمن يوثق به من أئمة اللغة كون كلمة لن للتأبيد (و) ان سلم (لا) نسلم دلالتها في الآية على (عموم الاوقات)

سندا له ويتعرض لحاصل الجواب عند قوله ولو سلم لانسلمه في الاوقات ليكون وجها للتسليم فتفطن (قوله ولو سلم لانسلمه الخ) ان قيل قد حقق في كتب الاصول ان المختار هو أن عموم الاشخاص مستلزم لعموم الاحوال والازمنة والامكنة فكيف مع تسليم عموم الاشخاص يمنع عموم الاوقات قلت لعل ذلك مبنى على غير المختار وهو ظاهر أو على المختار لكن يكون معنى منع عموم الاوقات هو منع البقاء على عمومه بجواز ورود ما يخصصه ويؤيد الثانى قوله فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا الخ فتدبره فانه من بدائعنا (قوله ورد عليه بأنه تمدح الخ) هذا هو الثانى من وجهى تمسك المخالف بالآية وحاصله أنه بعد تسليم أن ادراك البصر هو الرؤية لابد أن يكون نفيه عن الابصار بطريق عمومها وعموم الاوقات لانه تمدح وزوال ما به التمدح نقص فيلزم دوامه بدوام الممدوح (قوله ودفع الخ) حاصله أن زوال ما به التمدح انما يكون نقصا اذا كان راجعا الى ذاته وصفاته القديمة وأما اذا كان راجعا الى فعله فلا وبه حادث فلا يوجب زوال المدح الراجع اليه تغيرا في ذاته أى صفاته القديمة وأنت خبير بأن جعل التمدح راجعا الى فعله منظور فيه اذ لا تمدح له بعدم رؤيتنا بسبب أنه لم يخلق رؤيته في الابصار فان كل حادث كذلك اذا لم يخلق الله رؤيته في الاعين فهو لا يرى مع أنه لا مدح له في ذلك كما لا يخفى فالاولى هو التمسك في الدفع بما سبق من المغايرة بين ادراك البصر والرؤية حتى لا يلزم من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا (ثم اعلم) أنه ربما ينتصر القائلون بجواز رؤيته تعالى بالآية المذكورة على تقدير كون ادراك البصر هو الرؤية

لظهور قرينة الخلاف وهو الوقوع جوابا السؤال الرؤية فى الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية فى الدنيا جمعا بين الادلة (وأما استعظام) الله تعالى (سؤال الرؤية) حيث سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم (فلتعنتهم) وعنادهم

ومحصوله هو أن نفى الرؤية انما يكون مدحا لشئ لو كانت الرؤية جائزة فى حقه ولم تقع لنحو التمنع والتعزز برداء الكبرياء وحجاب العظمة وأما اذا كانت ممتنعة كما هى فى حق المعدوم فلا يكون نفيها عنها مدحا كما لا يخفى وقد يمكن التفرقة بأن يقال نفيها عن الشئ وان كانت ممتنعة قد يكون مدحا كما اذا كان الشئ واجدا لاصل الكمالات أعنى الوجود بخلاف المعدوم فانه لما كان فاقدا لذلك لم يكن نفى الرؤية فى حقه مدحا لكن يرد حينئذ ان كثيرا من الموجودات كالاصوات والطعوم ونحوها غير مرئية مع ان ذلك ليس مدحا فى حقه كما هو ظاهر هذا مجمل ما فى شرح المقاصد وأقول وبالجملة لم يتم كون نفى الرؤية عنه تعالى مدحا مع أنه تعالى أورده فى مقام تمدح نفسه كما هو ظاهر فالتحقيق الحقيق بقبول الاذكياء هو أن نفى الشئ عن الشئ لا يتصور أن يكون مدحا له الا اذا كان المنفى عنه أمرا موجودا اذ حاصل التمدح بالنفى هو أن هذا الشئ مما يصلح أن يثبت له شئ لكنه لم يثبت له هذا لتعززه وجلالة قدره وتعاليه عن ذلك بخلاف المعدوم فانه لا يصح ثبوت الشئ له أصلا ضرورة أن ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له فلم يكن نفى الشئ عنه مدحا قطعا اذ انتفاء الشئ عن المعدوم انما هو لعدم قبوله له وعدم صلاحه لثبوته له ولا يتصور أن يكون ذلك لجلالة قدره وتعاليه عنه حتى يكون مدحا له كما هو ظاهر فتفطنه فانه سر التفرقة السابقة آنفا ثم لا يخلو اما أن يكون المنفى الذى يراد التمدح بنفيه من صفات الكمال أولا لا سبيل الى الاول اذ من البين أنه لا تمدح فى نفى صفة الكمال عن الشئ له سواء كانت جائزة الثبوت له أولا فانحصر التمدح المعنى فى نفى الصفات النقصية الغير الكمالية لكنها لما كانت ممتنعة فى حق الواجب

لا الطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم مع أنه من الممكنات اتفاقا ۞ (خاتمة) اختلفوا في العلم بحقيقته تعالى للبشر فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة و (الحق انه لا يعلم من الله تعالى الا الوجود) بمعنى انه كائن في الخارج (والصفات) بمعنى انه عالم حي قادر الى غير ذلك (والسلوب) بمعنى أنه واحد أزلي أبدي ليس بجسم ولا عرض وما أشبه ذلك (والاضافات) بمعنى أنه خالق ورازق ونحو ذلك وهذا ليس علما بحقيقة الذات

كان تمدحه تعالى بنفيها تمدحا بنفي ما هو ممتنع الثبوت لله تعالى وذلك لانه لو أمكن الثبوت لله تعالى لامكن زوال ما به تمدحه الذي هو كماله وامكان زوال الكمال امكان نقص له وامكان النقص نقص، وهو في حقه تعالى محال بخلاف الممكن فان نفي الصفات الغير الكمالية عنه مدح له مطلقا سواء كانت جائزة الثبوت له أولا بل نقول ربما يكون تمدحه بنفي ماهو جائز له أوضح وأظهر كما لا يخفى واما أن نفي الرؤية عن الروائح والطعوم ونحوها ليس مدحا لها فلأنا نعلم أن الرؤية ليست في حقها من النقائص والصفات الغير الكمالية كيف ورؤيتها ليست أدون من شمها وذوقها ولمسها كما هو ظاهر على الفطن اذا تقرر جميع ما سبق ظهر أن المراد من الآية هو التمدح بنفي جميع ادراكات الحواس عنه تعالى لما حررناه سابقا من امتناع تعلق ادراك الحواس به تعالى بالمعنى الحقيقي المراد منها لكن لما كان البصر أقوى الحواس يكون مدركه أظهر المدركات خص النفي به ليكون دلالته على نفي الموافق بطريق الاولى واقتبس الاحلى فتفطن حتى يستقلع عرق الاعتراض بالمعدوم ونحو الاصوات والطعوم ويستفيد المرء عن الاعتبار فاعتبروا يا أولي الابصار (قوله وهذا ليس علما بحقيقة الذات) فان قيل الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فعلم وجوده علم ذاته قلنا الوجود المعلوم منه تعالى هو كونه في الخارج كما فسره به الشارح « مد ظله » وهو غير الوجود الذي قالوا انه عين الذات كما سبق في مبحث الوجود فلا اشكال لكن بقي أنه

وتمسكت الفلاسفة فى الامتناع بأن تصور الشئ اما أن يحصل بالبديهة وهو منتف فى الواجب اتفاقا أو بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك أو بالرسم وهو يفيد العلم بالحقيقة وأجيب بانا لا نسلم انحصار طريق التصور فى ذلك لم لا يجوز أن يكون بالالهام

(فصل فى أفعاله موجد فعل العبد) بل جميع أفعال الحيوانات وانما خصوا

قد عمم احتصار معلومات البشر من الله تعالى فى تلك الامور المذكورة كيف وان الاحصة جميع افراد البشر ومعلوماتهم فافهم (قوله وتمسك الفلاسفة فى الامتناع الخ) هذا وجه من الوجهين اللذين ذكرهما المصنف فى شرح المقاصد والوجه الآخر هو أن العلم ارتسام الصورة الكلية من المعلوم العينى فى النفس بحذف المشخصات وليس للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ماتقرر فى موضعه وأيضالو فرض ذلك لكان الواجب متولا على الصورة الموجودة فى الاذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد وأجيب بانا لا نسلم أن العلم هو ارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولو سلم فالمنافى للتوحيد تعدد افراد الواجب لاالصور المأخوذة منه والمخل بالشخصية هو امكان فرض صدق مفهومه على كثيرين لاصدق الموجود العينى على الصورة هذا ثم أقول استدل بعض المحققين على امتناع رؤيته تعالى بأنه لو تعلق الرؤية به فلا يخلو اما أن يكون المرئى كله فيكون محدودا أو بعضه فيكون متجزئا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد فى أن يكون المعلوم كلها أو بعضها اه فيستفاد من هذا امتناع تعلق العلم بحقيقة الواجب لاستلزامه تحديد الواجب أو تجزيه كالرؤية ثم أقول وههنا اشكال لم أر من تعرض له وهو أن امتناع تعلق العلم بذاته تعالى عند القائلين بالامتناع اما أن يكون نشئا من جهة ذاته تعالى أو من جهة الكل والكل باطل ضرورة ان ذاته تعالى معلومة لذاته تعالى بالاتفاق ويمكن أن يجاب بأنه لم لا يجوز أن يكون ذلك الامتناع ناشئا من جهة العالم أو من جهة صفة العلم لكن لا مطلقا بل اذا كان فى البشر كما شهدله تخصيص الخلاف به وعلم البشر لما كان مخالفا لعلمه تعالى لااستحالة

العبد بالذكر لان بعض أدلة ذلك انما يجرى فى المكلف (هو الله) تعالى (وانما للعبد الكسب وهو أمر اضافى) لانه عبارة عن تعلق القدرة والارادة كما يأتى فلا يحتاج الى مؤثر فيه لان أثر الايجاد هو الوجود وهو منتف فى الامر الاضافى لكن (يجب من العبد) لان تعلق الارادة مقتضى ذات الارادة الحاصلة للعبد بخلقه تعالى فيه وتعلق القدرة تابع له كما مر (ولا يوجب وجود المقدور) لعدم التأثير لقدرته كما سبق (بل) انما يوجب (اتصاف الفاعل به) أى بالفعل لتلبسه به (وذلك) الامر المسمى بالكسب (كتعيين) الفاعل (أحد الطرفين) من الفعل والترك (وترجيحه) بتعلق الارادة به لذاتها (وصرف القدرة) حسب تعلق الارادة

(قوله فى الامر الاضافى) مطلقا أى سواء كان ايجادا أو غيره اه منه (قوله لذاتها) يعنى ان ذاتها تقتضى التعلق بأحد الطرفين لكن ذلك التعلق لا يقع بدون الداعى لا الزم الترجيح بلا مرجح فافهم اه منه

فى اختصاصه بالامتناع المذكور لكنهما يشتركان فى أن كلا منهما لكونه صفة تحيط بالمعلوم يقتضى كون المعلوم محدودا متناهيا فليتأمل فيه بتوفيق الله الهادى الى الحقائق (قوله لان بعض أدلة ذلك الخ) وذلك كأدلة المعاقبة بالايمان والشكر على مايأتى (قوله بخلقه تعالى فيه) أى بخلق الله تعالى الارادة فى العبد فافهم (قوله أى بالفعل لتلبسه به) الانسب بسوق الكلام هو تفسير مرجع الضمير المجرور بالمقدور لا بالفعل فانه كان المراد منهما واحدا أعنى الحاصل عقيب تعلق القدرة كالاكل والشرب ونحوهما ولا يصح أن يراد من الفعل هنا الكسب كما لا يخفى على المتأمل فى المقام لكن ههنا بحث وهو أن الامر الاضافى الذى هو الكسب كما انه ليس موجبا لوجود المقدور كذلك ليس موجبا للاتصاف به لجواز أن تتعلق قدرة العبد به من غير تعلق قدرة الله تعالى به فحينئذ لا يوجد المقدور ولا يتصف العبد به كما هو ظاهر ويمكن الجواب بأن ايجاب تعلق قدرة العبد للاتصاف المذكور مبنى على القول بأن القدرة الحادثة انما هى مع الفعل كما سبق تقريره من الشارح فتأمل (قوله كتعيين الفاعل الخ) ظاهره يخالف ماسبق من الشارح من أن الكسب عبارة عن تعلق القدرة

به بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لأن يخلق الله تعالى فى العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة فى التأثير لأوجد الفعل فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق بأحد الطرفين لامحالة اجيب بان التكليف قد يكون داعيا لتعلق الارادة بناء على أنها تابعة للعلم فاذا علم المكلف ذلك يكون داعيا لتعلق الارادة فيصرف القدرة اليه ومعنى كون الارادة مرجحة أنها بتعلقها يترجح احد المقدورين على الآخر الا انها لكونها تابعة للعلم يكون العلم داعيا لتعلقها باحدهما على التعيين

(قوله لامحالة) لكون التعلق مقتضى ذاتها اه منه (قوله علم المكلف ذلك) أى وعلم أنه حسن اه منه

والارادة فتدبر (قوله اذا كان الترجيح من مقتضيات الخ) ان قيل ما سبق دال على أن الترجيح من تعلق الارادة لا من مقتضيات ذات الارادة قلت لما سبق أنه من التعلق والتعلق من الذات ثبت ذلك فافهم (قوله قد يكون داعيا لتعلق الارادة الخ) أقول الداعى قد يكون باعثا على الشئ من غير أن يوجبه وقد يكون موجبا له فالداعى بمعنى الباعث وقد يكون العلم بالتكليف أو بما فيه مصلحة أو غير ذلك وأما الداعى بمعنى الموجب فهو تعلق الارادة لا غير كما مرت الاشارة اليه (قوله فيصرف القدرة الخ) كتب ههنا ان صرف القدرة انما يتوقف على الداعى لا الموجد لانه امر اضافى كتعلق الارادة بل المحتاج الى الموجد هو نفس القدرة اه أى لاصرفها وتعلقها (قوله ومعنى كون الارادة مرجحة) أى معينة وموجدة لاحد الطرفين (قوله انها بتعلقها يترجح) أى لا بذاتها فانها من حيث ذاتها مستوية النسبة اليهما (قوله يكون العلم داعيا لتعلقها بأحدهما) أى باعثا لتعلقها بأحد الطرفين لا موجبا لما مر من

مع استواء نسبتها اليهما كما أشرنا اليه سابقا (وعند) أكثر (المعتزلة الموجد) لفعل العبد (هو العبد) بناء على قولهم بتأثير قدرته والمتقدمون منهم كانوا يمتنعون من اطلاق الخالق عليه لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله (و) المتأخرون منهم (أطلقوا لفظ الخالق عليه) اذ لا فرق بينه وبين الموجد في المعنى (ولزمهم كون كل حيوان خالقا) لاشتراك المعنى الذي نسميه كسبا في الكل (وقد قال الله تعالى الله خالق كل شئ) ويدخل فيه أفعال الحيوان ويخرج القديم بدليل العقل وللقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل أكرمت كل من دخل

أن الموجب هو تعلق الارادة (قوله مع استواء نسبتها الخ) كتب ههنا أى من حيث انها يصح أن تتعلق بكل منهما لكن المتعلقة بأحدهما مرجحة له على الآخر اه والحاصل أنها من حيث ذاتها مستوية النسبة الى الطرفين ومن حيث التعلق معينة لاحدهما على ما سبق بما لا مزيد عليه في مبحث الارادة (قوله بناء على قولهم بتأثير القدرة الخ) أقول لو كانت قدرة العبد مؤثرة لامتنع تخلف وجود الاثر عن تعلقها واللازم باطل اذ ربما يجد الشخص من نفسه انه تتعلق قدرته بمقدوره وفق الارادة ولا يوجد فان قيل لعل ذلك التخلف لمانع منعها من التأثير قلت مقصود المخالف القائل بتأثير القدرة انها عند تعلقها بالمقدور واجبة التأثير بحيث يمتنع انفكاك التأثير عنها فلا يتصور عنده مانع من التأثير الا بكونه مانعا من تعلقها والفروض في المسئلة تحقق تعلقها فلو فرض حين تحقق التعلق منع فانما يكون من نفس التأثير فيكون التأثير جائز الانفكاك عنها كما هو عندنا فحينئذ لا يمتاز مذهب المخالف من مذهبنا ضرورة انا لا ننكر امكان كونها مؤثرة بمعنى أنها لو كانت مستقلة منفردة لاوجد تعلقها الفعل كما صرح به الشارح سابقا هذا خذ فتأمله جدا واحفظه فانه دليل جديد على ابطال مذهب المخالف تفردنا به لله الحمد والمنة (قوله نسميه كسبا الخ) أى ويسمونه ايجادا (قوله للقطع بأن المتكلم لا يدخل الخ) ان قيل قد تقرر في كتب الاصول

الدار و يكون بمنزلة الاستثناء وقال تعالى (خلق كل شئ) وقال (انا كل شئ خلقناه بقدر) أى خلقنا كل موجود من الممكنات على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة و بقدر خبر فلم يفد أن كل شئ مخلوق له بل ربما أفاد أن من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وقال (والله خلقكم وما تعملون) أى ما تعملونه أو عملكم

انهم اختلفوا فى دخول المخبر فى اخباره فكيف يكون عدم الدخول قطعيا قلت الاختلاف فى الدخول فى مطلق الاخبار لاينافى القطع بعدم الدخول فى خصوص أمثال ما نحن فيه فتبصر (قوله أى خلقنا كل موجود الخ) أشار بهذا الى أن الشئ مساوق للوجود أو مقيد بالوجود هنا والا لزم الاخبار بخلق ما لايتناهى من الممكنات ولزم الكذب وهو محال فندفع ماقيل من أنه لابد من تقييد الشىء بالخلق على تقدير النصب أيضا فلا يبقى حينئذ فرق بين النصب والرفع فى عدم الافادة لهذا المعنى على أنه لو سلم تقييد الشىء بالخلق فالفرق ظاهر لان كون خلقناه خبرا يفيد أن كل شىء مخلوق له تعالى بخلاف ما اذا كان صفة كذا فى شرح المقاصد لكن فيه تأمل فليتأمل جدا (قوله ولافادة هذا المعنى الخ) أقول فيه بحث فان الاستدلال بهذه الآية على كون كل موجود مخلوقا له تعالى انما ينبنى على بيان أن المختار فيها نصب كل فلو جعل اختيار النصب مبنيا على افادة هذا المعنى لزم الدور كما لا يخفى (قوله بل ربما أفاد أن من الاشياء الخ) أقول افادة الرفع هذا المعنى انما يفيد اختيار النصب لو ثبت رجحان معنى النصب على هذا المعنى وهو عين التنازع فان قيل لاخفاء فى مرجوحية هذا المعنى اذ يفيد أن مخلوق غيره تعالى كالعبد ليس بقدر كما صرح به «مد ظله» وليس كذلك لان كل مخلوق سواء بقدرة الله تعالى أو قدرة غيره يكون بالقدر قلت هذا انما يتم لو كان المراد من كون الشىء بالقدر كونه بتقدير وقصد كما فسره به المصنف فى شرح المقاصد وأما لو كان المراد أنه مطابق للغرض والمصلحة كما فسره به الشارح هنا فلا لجواز أن لا تكون مخلوقات العبد مثلا مطابقة للمصلحة فتأمله فانه دقيق

لكن ينبغي ان يجعل حينئذ بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري وهو المعنى النسبي أعني الايقاع لا وجود له في الخارج والا لزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلق الخالق لان أثر الخلق والايجاد هو الوجود واذ لا فلا وكون الايقاع امرا واقعيا انما يستدعى مقتضيا له مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر والاقتضاء أعم اذ يجرى في الاعدام أيضا كاقتضاء ذات الممتنع العدم وقال تعالى (هو الله

(قوله وكون الايقاع أمرا واقعيا) أى وان لم يعتبره المعتبر اه منه (قوله الاقتضاء أعم) أى من الخلق اه منه

(قوله لكن ينبغي أن يجعل حينئذ الخ) حاصله أنه ظهر مما مر أن فعل العبد المختلف في أنه هل هو بخلقه أو بخلق الله تعالى هو الواقع عقيب الامر الاضافي الذى سميناه كسبا وذلك مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب ونحوها مما هو حاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى الذى هو الايقاع فانه لكونه اعتباريا يمتنع أن يكون متعلق الخالق فحينئذ ارادة الحاصل بالمصدر من قوله تعالى وما تعملون ظاهرة اذا كانت ما موصولة وأما اذا كانت مصدرية فيجب ارتكاب المجاز بذكر المصدر وارادة المفعول (قوله وكون الايقاع أمرا واقعيا الخ) جواب عما يقال انا لا نسلم عدم صحة كون الايقاع متعلقا للخلق انما يتم ذلك لو كان اعتباريا لا يتحقق الا باعتبار المعتبر وليس كذلك فانه امر واقع في نفس الامر وان لم يعتبره معتبر فلا امتناع في كونه أثر المؤثر وحاصله أن الاعتبارى له اعتباران أحدهما ما لا يكون له تحقق من غير اعتبار المعتبر لا في الخارج ولا في نفس الامر والثاني ما له تحقق في نفسه دون الخارج وان لم يعتبره معتبر وهو بكلا المعنيين لا يكون متعلق الايجاب لان أثره هو الوجود الخارجي نعم يستدعى بالاعتبار الثاني مقتضيا ولا حجر فيه اذ أثر الاقتضاء لا يلزم أن يكون الوجود الخارجي ألا ترى أن العدم من مقتضيات ذات الممتنع فالمقتضى أعم من المؤثر الذى أثره الوجود اذ معناه ما يتحقق به الشئ في نفس الامر وان لم يتحقق به الوجود في الخارج والايقاع من الاعتباريات التي تستغنى عن الاول دون الثاني

الخالق) البارئ اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشأن أو ضمير امبهما يفسره الله فافادته حصر الخالقية ظاهرة وأما اذا كان الخالق صفة فلا كما لا يخفى وقال (فعال لما يريد) فانه يدل على أنه تعالى يفعل كل ما تتعلق به ارادته تعالى وهى متعلقة بالايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيلزم أن يكون فاعلها وموجدها هو الله تعالى والحمل على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بلا ضرورة وقال تعالى

(قوله اذا كان الخالق خبرا الخ) أى خبرا للفظة الله اذا كانت كلمة هو ضمير الشان وجملة الله الخالق مفسرة له أو خبرا لكلمة هو اذا جعلت مبتدأ مبهما يفسره لفظة الله (قوله وأما اذا كان الخالق صفة الخ) أى صفة للفظة الله الواقعة خبرا عن كلمة هو وقد يقال انه على هذا التقدير أيضا يفيد حصر الخالقية وذلك لان لفظة الله لكونه علما دالا على الذات المخصوصة لا يقع خبرا يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين فيلزم أن يكون الحكم عائدا الى وصفه بمعنى أنه الخالق لا غير ولكن فيه ضعف لا يخفى على العارف بأساليب الكلام (قوله والحمل على أنه يفعل ما يريد فعله الخ) وحينئذ لا يفيد أن كل موجود مخلوقه ومفعوله مع أن المقصود بيان ذلك بل يفيد أن كل ما يريد الله أن يفعله فهو مخلوقه فربما أفاد أن من الاشياء ما لا يريد أن يفعله فلا يكون مخلوقه ومفعولا له بل هو مفعول لغيره تعالى كما يقول المعتزلة من أن أكثر ما يقع فى ملكه تعالى مخلوق العباد واقع بغير ارادة الله تعالى عن ذلك (قوله عدول عن الظاهر الخ) حيث ارتكب حذف المضاف المخصوص أعنى الفعل على مفعول يريد أعنى الضمير المنصوب المحذوف الراجع الى كلمة ما ولا داعى اليه ان قيل الارادة لا تتعلق عند التحقيق بذات الشئ من حيث هو بل انما تتعلق بصفته من الوجود والعدم أو الفعل والترك فعلى المعنى الاول من الآية لا بد أيضا أن يرتكب حذف واحد من المذكورات مما يصلح منها على ضمير المفعول فلا فرق بين المعنيين فى ارتكاب الحذف قلت نعم لكن الصالح منها للاعتبار هنا هو الوجود فقط وهو ليس أمرا خاصا يكون اعتباره عدولا الى غير الظاهر فتأمله فانه دقيق جدا

(كل من عنـد الله) ظاهر الدلالة على المقصود وقال (كتب فى قلوبهـم الايمان) والظاهر منـه أنه الذى أثبت الايمان وأوجـده فى القلوب وقال (انه هو أضحك وأبكى) فان الظاهر منـه أنه الذى أوجـد الضحك والبكاء وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما يأتى من ابطال أدلتهـم (وقد تواتر عن النبى صلى الله عليه وسـلم ما يشعر بأن كل كائن بقـدرة الله تعالى ومشيئته) بحيث لا سبيل للانكار اليه (و) يدل على عـدم جواز كون فعل العبد بقـدرته أنه (لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين) المستقلين على أثر واحد لانه مقدور الله تعالى (لما ثبت من شمول قدرة الله تعالى) لكل ممكن ورد عليه بأن اللازم من شمول قدرته تعالى كون فعل العبد مقدورا له تعالى بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيرها فيـه لا بمعـنى أنه واقع بها ليلزم المحال وفيه أنه قد ثبت الشمول بالمعنى الثانى بما ذكر من السمعيات ويكفى هـذا فى لزوم المحال (و) أنه لو كان فعله بقـدرته (لكان عالما بتفاصيله) لان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع من مخصص هو القصـد اليه ولا يتصور ذلك الا بعـد العلم به ولظهور هذه الملازمة

(قوله ظاهر الدلالة على المقصود) فحينئذ يكون قوله تعالى بعد ذلك ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسـك واردا على سبيل الانكار أى كيف تكون هـذه التفرقة والكل من عنـد الله أو يكون قوله فمن نفسك محمولا على مجرد السببية العادية جمعا بين الكلامين (قوله لا بمعـنى أنه واقع بها الخ) قد يقال جواز وقوعه بقـدرة الله تعالى مع وقوعـه بقـدرة العبد يسـتلزم جواز المحال وهو أيضا محال وعيـه أيضا تأمل فليتأمل (قوله ويكفى هـذا فى لزوم المحال) وقد يسـتدل على كون كل مقـدور واقعا بقـدرة الله تعالى وحـده بأنه لو لم يقع بها وحـدها فـلا يخـلو اما أن يقـع بقدرة الغير وحده أو بكل منهما أو لا يقع بشئ منهما والكل باطل أما الاول فلاستلزامه ترجيح أحد المتساويين بل ترجيح المرجوح لان التقدير هو استقلال القدرتين فى الايجاد مع ان قدرة الله أقوى وأما الثانى فلاستلزامه اجتماع المستقلين على معمول واحد وأما

يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى ألا يعلم من خلق والللازم ظاهر البطلان وأما الكسب فيكفى فيه العلم الاجمالى اذ ليس الوجود به حتى يلزم المحال (و) أنه لو كان بقدرته (لكان متمكنا من تركه) كفعله اذ لو لم يكن متمكنا منه لكان وقوع الفعل واجبا منه فلا يكون قادرا واذا كان متمكنا من تركه فوقوع الفعل بدلا عن تركه لا يكون الا (مع ترجح الفعل بمرجح) لقول الخصم بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى فلا يرد أنا نجوز ترجيح المختار أحد المتساويين بلا مرجح ثم ان كان ذلك المرجح من العبد ننقل الكلام الى صدوره فيتسلسل أو ينتهى الى مرجح (لا يكون منه ويجب عنده الفعل) لان الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق واذا كان المرجح من غيره لم يكن مستقلا فى الفعل ولا متمكنا من الترك

الثالث فلأن التقدير وقوعه فى الجملة هذا ولا ينقض الحصر بما يقال انه لم لا يجوز أن يقع بمجموع القدرتين لما مر أن التقدير استقلال كل من القدرتين فليتفطن (قوله يستنكر الخلق الخ) ولهذا أيضا يستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل (قوله فيكفى فيه العلم الاجمالى الخ) أقول وجه الملازمة جار فى الكسب أيضا بأن يقال كسب الا زيد والا نقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان النوع من مخصص هو القصد اليه فالمستدعى للمخصص هو امكان وجود المقدور بكل من الوجوه المذكورة فلابد من مرجح يرجح تعلق القدرة بواحد منهما سواء كانت القدرة موجدة أو كاسبة فبطل قوله اذ ليس الوجود به الخ لما مر أن المستدعى للمخصص هو امكان الوجود سواء كان به أو بغيره اذا تقرر هذا سقط هذا الاستدلال فتدبر جدا (قوله فلا يرد أنا نجوز ترجيح المختار الخ) حاصله أنه أورد على هذا الاستدلال أنه لا يتم عند القائل بجواز ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح وأجيب بأن الدليل الزامى على الخصم أعنى المعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى هذا لكن قال فى شرح المقاصد ما حاصله انا نقطع بأن سلوك أحد الطريقين من الهارب مثلا لا يتصور الا بداعية لا تكون بمشيئة العبد بل بمحض خلق الله وحينئذ يجب الفعل منه ولا يتمكن من الترك

لان الترك لم يجز مع التساوى فكيف مع المرجوحية وهذا كما ترى انما يفيد أن
العبد ليس مستقلا فى فعله لا أنه ليس موجدا له (مع أن معلوم الله تعالى هو وقوعه)
لاستحالة الجهل عليه تعالى وما علم الله وقوعه يجب ولا شئ من الواجب باقيا فى مكنة
العبد ولا يرد النقض بفعل البارى تعالى لان الاختيارى ما يكون الفاعل متمكنا
من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق فى فعله تعالى

ولا يعنى بالانتهاء الى الاضطرار سوى هذا فالدليل مسوق مبطلا فليتأمل (قوله وهذا
كما ترى انما يفيد الخ) ايراد على الاستدلال وحاصله أن الدليل انما يفيد ابطال أن
العبد ليس موجدا لفعله بالاستقلال كما هو مذهب الخصم وهذا الابطال ليس مستلزما
لمدعانا أعنى عدم كون العبد موجدا لفعله أصلا يصدق ذلك بكونه موجدا بالاضطرار
وهو غير مدعانا ويمكن أن يجاب بأن المقصود من هذا الدليل جار فى فعل البارى تعالى
فيلزم أن يكون موجبا لا مختارا وأجيب بأن له تعالى ارادة قديمة متعلقة فى الازل
بحدوث الفعل فى وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل أو الانتهاء الى ما ليس
باختياره بخلاف العبد كذا قيل ثم أقول انه جار فى الكسب أيضا كان يقال لو كان
الفعل بكسب العبد لكان متمكنا من تركه كسبه والا لكان الاتصاف به واجبا
فلا يكون قادرا فاذن يكون ذلك بمرجح وهكذا فاما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهى
الى مرجح لا يكون منه ويجب عنده الكسب والاتصاف فيعود محذور الاضطرار
كما يشير اليه قوله تعالى وما تشاؤن الا أن يشاء الله الآية الا أن يجاب بأن العبد
عندهم فى التحقيق مضطر وان كان فى صورة مختار فافهم (قوله ولا شئ من الواجب
باقيا فى مكنة الخ) أقول ان الواجب كما أنه ليس باقيا فى مكنة العبد على وجه الخلقة لا
كذلك ليس باقيا فى مكنته على وجه الاكتساب فالدليل كما يضر بالخصم يضر بالمستدل
أيضا لأن يجاب عما سبق آنفا وقد يقال لانسلم ان كل ما هو معلوم الوقوع خارج
عن مكنة العبد لجواز أن يتعلق علم الله تعالى بأنه يقع بقدرة العبد واختياره لا بقدرة
الله واختياره تعالى حتى يلزم خروجه من مكنة العبد وأجيب بأنه حينئذ يقع البتة
بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهو كاف فيما نحن بصدده من لزوم الانتهاء الى

لكون ارادته قديمة كعلمه بخلافه فى فعل العبد (وقد يستدل) على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى لا بقدرته (بأنه لو قدر) العبد (على فعله) ايجادا (لقدر على اعادته) لان امكان الشئ من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات وليس كذلك اتفاقا (و) بأنه لو قدر عليه لقدر (على) ايجاد (مثله) لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بأنه يتعذر علينا أن نفعل الآن مثل مافعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد (و) بأنه لو

الاضطرار ولما أشرنا الى أن المقصود من بعض هذه الدلالة هو الالزام دون الاتمام اندفع مايقال ان الدليل حينئذ وان كان مبطلا لكون العبد موجدا بالاستقلال لكنه ليس مثبتا لعدم كونه موجدا أصلا والمقصود هو هذا (قوله لكون ارادته قديمة كعلمه الخ) حاصله أن ارادته تعالى لكونها قديمة متعلقة فى الازل بوقوع المراد فيما لا يزال جاز فى الازل تعلقها بتركه اذ ليس حينئذ سابقة علم اذ لاقبل للازل فلا يتحقق الوجوب أو الامتناع فيكون تعلق علم الله وارادته معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد مع علم الله تعالى فانها لكونها حادثة تكون متأخرة عنه ضرورة فان قيل سبق مرارا أن الارادة مطلقا تابعة للعلم متأخرة عنه فكيف يكونان فى الله تعالى معا قلت التأخر بالذات لا ينافى المعية بالزمان (قوله لان امكان الشئ من لوازم الخ) أقول فيه أنه لو تم لدل على بطلان القول بالكسب أيضا فانه جار فيه أيضا بأن يقال لو قدر العبد على فعله اكتسابا لقدر على الاعادة كذلك واللازم منتف فالملزوم مثله ان قيل لعل انتفاء اللازم أعنى الاعادة على التقدير الاول انما هو لانتفاء مبناها أعنى كون قدرة العبد مؤثرة موجدة وأما على تقدير الاكتساب فلا نسلم انتفاء مبناها حتى يستلزم انتفاءها المستدعى لانتفاء ملزومها قلت لو جعل انتفاء الاعادة مبنيا على انتفاء كون قدرة العبد مؤثرة أو كاسبة لزم المصادرة فى الاستدلال المذكور كما هو ظاهر فالحق أن انتفاء الاعادة لو سلم فانما هو لنفسها مع قطع النظر من كونها بالايجاد أو الكسب فتفطن (قوله مثل مافعلناه سابقا الخ) أقول المماثلة هى الاشتراك فى الماهية والصفات النفسية كما مر فحينئذ قوله بلا تفاوت ان أريد به عدم التفاوت فى تلك الصفات فقط فلا نسلم امتناع

قدر عليه اقتدر (على خلق) كل ممكن من (الاجسام) والاعراض لان مصحح المقدورية إما الامكان أو الحدوث ومتعلق الايجاد والخلق هو الوجود ولا تفاوت لذلك في شيء منهما قال في شرح المقاصد أما القدرة الاكتسابية فانما تتعلق بالذوات وأحوالها وهي مختلفة فلا يرد النقض بها اه أراد بالذوات الاجسام وبأحوالها الاعراض يعني ان القدرة الاكتسابية لاتتعلق بالوجود وانما تتعلق بالموجود وهو مختلف بالجسمية والعرضية فيجوز اختصاصها ببعض يحصل الاتصاف به دون بعض (و) بأنه لو قدر على فعله خلقا (لكان فعله كخلق الايمان) والطاعات (أحسن من نعم الباري كخلق الشيطان) وكثير من المؤذيات (ولما صح سؤال الايمان) والتضرع اليه تعالى في ان يرزقه اذ لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل (و) لما صح [illegible] قدرته تعالى على الايمان و (لا الشكر عليه) اذ لا يتصور ذلك الا

(قوله لاتتعلق بالوجود الخ) والسر في ذلك هو ان الكسب هو أن يستفيد أحد شيئا لنفسه وهو لا يقتضي ايجاده بل يصح مع وجوده بغيره أيضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود فتعلقه هو الوجود ليس الا وهو مشترك في الكل اه منه

ايجاده [illegible] وان أريد به عدم التفاوت مطلقا فبطلان ضرورة ان التماثل من [illegible] وانما يعود هذا الوجه حينئذ الى الوجه السابق فتدبر جدا (قوله [illegible] الاجسام والاعراض (قوله ان القدرة الاكتسابية لاتتعلق بالوجود [illegible] تعلق القدرة سواء كانت موجدة [illegible] الذوات [illegible] اليه بالقدرة [illegible] تعالى بالزائد على [illegible] [illegible] الوجود وان كانت [illegible] [illegible] الوجود [illegible] مقدورة [illegible] [illegible] الكسبية لا [illegible] وجود [illegible] [illegible] (قوله [illegible] على الايمان) أي على نفس الايمان [illegible] في شرح المقاصد لكنه [illegible] [illegible] الامة [illegible] نفسه وهو

[illegible]

اذا كان بخلقه تعالى وايجاده وان كان للكسب مدخل فيه (وأما المعتزلة) القائلون بكون العبد موجدا للافعال (فمنهم من ادعى الضرورة) في ذلك وذكر له وجوها إما للتنبيه أو الاستدلال لان الحكم ربما يكون ضروريا والحكم بانه ضروري استدلاليا (لان كل أحد يفرق) بالضرورة (بين) حركته الاضطرارية مثل (حركة سقوطه) من السطح (و) الاختيارية كحركة (صعوده) عليه وما ذاك الا بأن الثانية بقدرته وايجاده بخلاف الاولى (و) أن كل أحد (يجد) بالضرورة (تصرفاته) واقعة (بحسب دواعيه وقصوده) كالاقدام على الاكل والشرب بحسب الجوع والعطش ولا معنى لوجود الفعل بالاختيار الا من يحدث الفعل على وفق دواعيه (و) ان كل عاقل (يقطع بان ما يطلبه أو ينهى عنه أو يتمناه أو يتعجب منه انما هو من فاعله) فانه يعلم أنه يطلب ما يحدثه المأمور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الافعال التي يحدثها المنهي وكذا المتمنى والمتعجب (والجواب أن ذلك لا يفيد كونه بخلقه وقدرته وايجاده) كما هو المتنازع فضلا عن أن يفيد لسلم الضروري به (بل) انما

ممنوع اذ الخصم أن يقول ان مراده هو الجسد من الاصرار والتمكين على الايمان لا على نفسه وقد يقال لو استحق الله تعالى بخلق الايمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم وأجيب بمنع قبح الايجاد والخلق لو للقبيح سيما في حق المالك الحقيقي للامور كلها (قوله الا من يحدث الفعل على وفق دواعيه) لا يخفى أنه ان كان المراد من وقوع التصرفات على حسب القصود والدواعي أنه كلما وجد القصد والداعية وجد الفعل والتصرف بتأثير القدرة على وفقهما فمع أنه مصادرة على المطلوب ممنوع لان كل واحد ربما يجد من نفسه القصد الى شيء ولا يقع على وفقه بل ربما لا يقع أصلا فضلا عن أن يكون بالتأثير والايجاد منه كما مرت الاشارة اليه وان أريد منه الدوران فمع أنه غير تام بالسند المذكور لا يفيد العلية كما تقرر في محله وبهذا يعلم أن ما يأتي في الجواب من تسليم وقوع الافعال والتصرفات على حسب القصود والدواعي يراد به تسليم الوقوع

يفيد (كونه متعلق قدرته وارادته واقعا على وفق قصده ودواعيه) وهو المسمى بالفعل الاختيارى (ومنهم من احتج) على ذلك (عقلا بانه لولا استقلال العبد) فى أفعاله (لبطل المدح والذم) عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره (و) بطل (الامر والنهى) اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمأمور ولا النهى عما لا يكون فعلا للمنهى (و) كذا (الثواب والعقاب) على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما هو بخلقه أشد ضررا على العبد من الشيطان وأحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة (و) كذا (فوائد الوعد والوعيد) وارسال الرسل عليهم السلام وانزال الكتب من السماء اذ لا فائدة لها الا الترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل (وهى انما تكون) فائدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تأثير فى أفعاله (وبأن من أفعال العبد قبيح) وهى (لا يجوز أن يخلقها الحكيم) لما يقتضى الرذائل ونحو ذلك (كالعبث والشرك وسائر المعاصى و) احتج أيضا (بأنه) لو كان الباري هو الخالق لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لكان متصفا بالفعل فيجب (اتصاف البارى بما لا ينبغى كالكفر والظلم والاكل والشرب وغير ذلك) من الفواحش التى لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل احضارها بالبال اذ لا معنى للكافر والفاعل للكفر والظالم الا فاعل الظلم وكذا (ورد) الاول (بأن الكسب وتعلق القدرة والارادة) بالعبد بفعله وقوعه على وفق قصده وعزيمته (كاف) فى المدح والذم ونحو ذلك على انه ربما يمدح أو يذم باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح [illegible] على الخبرية

فى الجملة [illegible] قوله [illegible] على الاختيارى [illegible]
اختيار [illegible] يقتضى كونه [illegible] مع القدرة والاختيار [illegible] من وجه
التأثير أو الاكتساب وليست التسمية مخصوصة بالحاصل على وجه التأثير [illegible]
(قوله فهو على تقدير وروده الخ) أى ولزوم بطلان المدح و [illegible] ممنوع [illegible]

الثانى لقدرة العبد لا على من يجعل فعله متعلقا لقدرته وارادته واقعا على وفق قصده وان كان بخلقه تعالى ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمزج هو محض خلق الله (والا) يكف ذلك فى المدح أو الذم بل لا بد فيه من الاستقلال بحيث يكون الفاعل متمكنا فيه من الفعل والترك (فلا نزاع فى الوجوب أو الامتناع

يمدح و يذم باعتبار الكون محلا وعلى تقدير تسليم وروده بناء على أن المدح والذم باعتبار المحل راجع فى الحقيقة الى اعتبار الفاعل انما يرد على الجبرية القائلين بنفى القدرة بالمرة عن العبد لا على القائلين بنفى التأثير عن القدرة كما هو المذهب أو بنفى استقلال التأثير عنها كما هو عند آخرين ثم اعلم أن الجبر المطلق الذى أبطلوه هو القول بان أفعال الحيوانات بمنزلة حركة الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وذلك باطل لما نجد من الفرق الضرورى بين حركة المرتعش وحركة السليم كذا قالوا وأقول لم لا يجوز أن يكون حركة المرتعش وغير المرتعش كلاهما بخلق الله وايجاده تعالى من غير أن يكون للعبد مدخل فيها سوى أنها فى غير المرتعش واقعة على حسب قصده وارادته بخلافها فى المرتعش فلا يكون فى العبد صفة أخرى غير الارادة لا موجدة ولا كاسبة اذ يكفى لايجاد افعاله قدرة الله تعالى ولا كتسابها كونها واقعة عقيب قصوده ودواعيه فالقول بان حركة الماشى السليم بمنزلة حركة الجماد ان أريد به أنه ليس فى الماشى صفة حقيقية غير المشيئة تتعلق بحركته ايجادا أو اكتسابا كما فى الجماد فليس بباطل فضلا عن أن يكون بطلانه ضروريا وان أريد أن حركته ليست متعلقة للارادة أيضا كما فى الجماد فضرورى البطلان والله لم يقل به أحد ولو من الجبرية وأما الفرق بين الممنوع الحركة والزمن مع استوائهما فى تحقق الارادة لهما فهو أنه جرت عادة الله بخلق الحركة عقيب ارادة الممنوع كثيرا دون الزمن فظهر أن قدرة العبد هى عبارة عن كونه بحيث تقع أفعاله على حسب قصوده ودواعيه فما وقع منها عقيب ارادة ومشيئة على وفقهما فهو مقدور له وما لا فلا وظهر أنه لا داعى الى القول بتحقق صفة حقيقية فى العبد مؤثرة كما هو عند البعض أو كاسبة كما هو عندنا

بناء على أن المرجح الموجب) للفعل (أو المانع) منه (هو العلم الازلي) اذ قد ثبت أنه تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون لاستحالة الجهل عليه تعالى وكل ما علم الله أنه يقع يجب وقوعه وكل ما علم أنه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه فلا شئ يكون العبد مستقلا فيه بحيث يكون متمكنا من فعله وتركه فلزم بطلان المدح والذم على فعل العبد مطلقا (ورد) الثاني بعد تسليم ان الحسن والقبح عقليان (بأن القبيح فعل القبيح لا خلقه) لان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة حميدة فلا يقبح بخلاف فعله الا يرى أنه تعالى خلق أصل جميع القبائح وهو الشيطان و) رد الثالث (بان الفاعل من قام به الفعل لا من أوجده في محل آخر) والاسامي المذكورة انما تطلق على من قام به الفعل الا ترى أن كثيرا من الصفات قد أوجدها الله تعالى في محالها وفاقا كالبياض والسواد في الجسم ولا يتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله لزمهم صحة هذه التسمية بناء على أصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاد الكلام في بعض الاجسام (وسمعا) عطف على عقلا (بالآيات الواردة في اسناد الافعال الى العباد) اسناد

والحيوان بل العبد انما يمتاز عن الجماد بالصفة التي هي الارادة المتعلقة بارادته وهي قد يريد ان ايجادها بقدرته الكاملة وقد لا يريده ومبنى المدح والذم والثواب والعقاب هو تعلق تلك الصفة به لكنه انما يظهر ذلك التعلق بعد ظهورها ووجودها في العبد وأدلة المعتزلة والاشاعرة انما تدل على ثبوت صفة الارادة والقدرة بالمعنى الذي سمى مما لا نعني الصفة الحقيقية الموجدة أو الكاسبة نتيجة وترجيح وجداني في ذلك فيه كفاية [illegible] اعتقدنا بها نور من الله يهدي الله لنوره من يشاء (قوله فلزم بطلان المدح والذم على فعل العبد مطلقا) أي على تقدير [illegible] من كون العبد مستقلا وموجدا لفعله وعلى ما ذهبنا من كونه كاسبا [illegible] الا بأنه يقال كون فعله متعلقا للقدرة يكفي في المدح والذم وان لم يكن له تأثير بل أقرب حاجة كما سبق آنفا الى القول بذلك فان كون فعله واقعا وفق قصده كاف في ذلك كما تفردنا به

الفعل الى فاعله مثل قوله تعالى قل فلم تقتلون أنبياء الله وقوله ثم يحرفونه الى غير ذلك (سيما ماينبئ عن) معنى (الايجاد) كالعمل (مثل) قوله تعالى (من عمل صالحا فلنفسه وقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى (وماتفعلوا من خير) تجدوه وقوله تعالى وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى والله يعلم ماتصنعون والكسب كقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين والجعل كقوله يجعلون أصابعهم فى آذانهم والخلق كقوله تعالى (فتبارك الله أحسن الخالقين) والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر عليه السلام حتى أحدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها (و) بالآيات الواردة (فى) توبيخ الكفار والعصاة و (أنه لامنع من الايمان والطاعة ولا الجاء الى الكفر والمعصية) مثل قوله تعالى (ومامنع الناس أن يؤمنوا) وقوله تعالى (كيف تكفرون) بالله مامنعك أن تسجد فمالهم عن التذكرة معرضين (و) بالآيات (الدالة على تعليق أفعال العباد بمشيئتهم) مثل قوله تعالى (اعملوا ماشئتم) وقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن) ومن شاء فليكفر الى غير

(قوله وبالآيات الواردة فى توبيخ الكفار) لايخفى أن مراد من ذكر حديث التوبيخ اما ذكر وجه آخر غير مافى المتن فمع أن فيه نوع تكرار مع حديث المدح والذم لاوجه لادراجه فى جنب ذكر هذا الوجه المحتوى على أنه لا مانع من الايمان ولا ملجئ الى الكفر اذ لا اختصاص له به واما ذكر ما هو من متممات هذا الوجه فظاهر المنع اذ حاصل هذا الوجه كما فى شرح المقاصد هو الاحتجاج بأنه لو لم يكن العبد مستقلا فى فعله بل كان مجبورا فيه بحيث كان فعله بخلق الله تعالى من غير تأثير من العبد لصح أن يقال ان الله خلق فيهم الكفر والعصيان وعلمهما وأرادهما وأخبر بهما وخلق قدرة وداعية يجب معهما الكفر والعصيان وكل ذلك موانع من الايمان والطاعة وملجئات الى الكفر والعصيان واللازم باطل للآيات الدالة على أنه لا مانع من الطاعة ولا الجاء الى المعصية فالملزوم مثله ولا حاجة فى هذا الى حديث

ذلك (والجواب أن بعضها غير متنازع) وهو ما يصح على حقيقته مثل قوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين لان العبد كاسب حقيقة (وبعضها) مما ينبئ عن معنى الايجاد مثل قوله والله يعلم ما تصنعون (مؤول) لانه لما ثبت بالدلائل السابقة أن الكل بخلق الله تعالى وايجاده وجب جعل الالفاظ الدالة على معنى الايجاد مجازات عن السبب العادى أو جعل الاسناد مجازا لكون العبد سببا وان المراد من مثل قوله وما منع الناس الموانع الظاهرة التى يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء

(قوله كل امرئ بما كسب رهين) لا يقال هو أيضا من المتنازع لان الكلام فى المفعول أهو بايجاد العبد أم لا لانا نقول بل الكلام هنا فى نفس الفعل أهو الايجاد أو الكسب وحينئذ لا يكون هذا من المتنازع لان نفس الفعل هو الكسب اتفاقا اه منه

توبيخ الكفار والعصاة أبدا فتأمل (قوله وان المراد من مثل قوله وما منع الناس الخ) عطف على أن فى قوله لانه لما ثبت بالدلائل الخ فهو أيضا داخل فى البعض المؤول وليس عطفا على أن السابقة فى قوله ان بعضها غير متنازع الخ ولا على اللاحقة فى قوله ان الكل بخلق الله تعالى الخ كما لا يخفى على الحاذق الفطن ثم حاصل هذا الجواب هو التأويل بأن المراد من الموانع المنفية بالآيات المذكورة هى الموانع الظاهرة لعوام والجهال لا مطلق الموانع والموانع المذكورة آنفا أعنى خلق الكفر والعصيان وعدم الله وارادته وأجبار المتعلقة بهما هى موانع خفية حتى على علماء المعتزلة وليست منفية بتلك الآيات اذا سمعت هذا علمت ما فى عبارة الشارح « مد ظله » فى تحرير هذا الاحتجاج والجواب عنه من النقصان كما تعرف المشار اليه بقوله وهذه موانع عقلية خفيت الخ فهو وهو ظاهر فان قيل اذا ثبت موانع الايمان والطاعة بل الافعال ولو خفية بطل التكليف والمدح والذم قلت هذا لو ورد انما يرد على الجبر المطلق اذ قد سبق أن كون أفعال العباد متعلقا لقدرتهم واختيارهم بلا تأثير كما عليه الاشاعرة وكونها واقعة وفق قصدهم واختيارهم فقط كما نحن عليه كاف فى ذلك

القدرية (جمعا بين الادلة و) ان التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن (مشيئته ليست الا بمشيئة الله تعالى) بدليل قوله تعالى (وما تشاؤن الا أن يشاء الله والحق أنه لا جبر) ولا اكراه منه تعالى عباده على الافعال بمعنى ايجادها واجرائها عليهم من غير أن يكون لهم مدخل (ولا تفويض) بمعنى اقداره تعالى عباده على وجه الاستقلال بحيث لا يكون له تعالى فى أفعالهم مدخل وذلك لان ما عوّل عليه الجبرية من أنه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد وان تفاصيل أحوال الافعال غير معلومة للعبد معارض بما عول عليه القدرية من أنه لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهى ومن ان أفعال العباد واقعة على وفق قصدهم ودواعيهم (لكن أمر بين الامرين) أى الجبر والتفويض (لان المبادى القريبة) لافعال العباد (على) القدرة و (الاختيار و) المبادى (البعيدة) لها على العجز و (الاضطرار) لان أفعال العباد معلقة بمشيئتهم ومشيئتهم ليست الا بمشيئته تعالى (فالانسان مضطر فى صورة مختار) كالقلم فى يد الكاتب

(قوله وان التعليق بمشيئة العبد هو مذهبنا) أى معاشر الاشاعرة لكن أقول التعليق بالمشيئة فقط من غير تعرض للقدرة وان ناسب مذهب الاشاعرة فهو بما ذهبت اليه وأبدعته سابقا أنسب كما لا يخفى على الفطن (قوله لان أفعال العباد معلقة بمشيئتهم الخ) الانسب بمذهب الاشاعرة أن يتعرض لكون أفعالهم متعلقة لقدرتهم كما انها متعلقة بمشيئتهم اذ الاقتصار على التعليق بالمشيئة بما أبدعناه أنسب كما سبق آنفا (قوله كالقلم فى يد الكاتب الخ) هذا تمثيل لاضطرار الانسان فى فعله فقط لا له ولكونه فى صورة المختار معا ضرورة أن القلم فى يد الكاتب مضطر وليس فى صورة مختار غايته أنه فى يد من هو فى صورة مختار فالتقييد بقوله فى يد الكاتب انما هو لبيان أن القلم انما يحسن مثلا لاضطرار الانسان فى فعله عند تحركه للكتابة كما مثل المصنف فى شرح المقاصد أيضا بالوتد عند شق الحائط قيل فليكن هذا التقييد اشارة الى أن المقصود

(أفعاله) بل جميع الحوادث (بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره) اياها (ابتداء) كما هو رأينا (أو بوسط موجب) هو بعض خلق الله تعالى

تمثيل اضطرار الانسان فى فعله تحت تصرف مختار هو الله تعالى باضطرار القلم فى تحركه عند الكتابة تحت يد مختار هو الانسان ويؤيد اعتبار وقوع المضطر تحت تصرف المختار فى التمثيل قول المصنف بعد ذكر مثال الوتد انه لو قال الحائط للوتد لم تشقنى فللوتد أن يقول سل من يدقنى قلت نعم له وجه لكن يبعده ان المختار فى الممثل مختار حقيقى هو الله وفى المثال مختار مجازى فى صورة مختار هو الكاتب والداق فتدبر جدا (قوله بل جميع الحوادث الخ) قالت الفلاسفة صور جميع الموجودات كلية كانت أو جزئية حاصلة من حيث هى معقولة فى عالم العقل بابداع الواجب اياها لكن لما كان ايجاد الصورة المادية منها فى المادة بطريق الاجتماع ممتنعا لامتناع قبول المادة لصورتين معا فضلا عن أكثر وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة باخراج مالها بالقوة من تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا تخرج فيه تلك الصورة من القوة الى الفعل فالقضاء عندهم عبارة عن وجود صور جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة وانما عند المتكلمين قد يطلقان بمعنى الخلق والتقدير كما فى قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى قدر فيها أقواتها فعلى هذا أفعال العباد عندنا بل عند الجبرية بقضاء الله وقدره كسائر الحوادث بخلافها عند المعتزلة فانها عندهم بخلق العبد استقلالا وقد يطلقان بمعنى الاعلام والتبيين كما فى قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين أى أعلمنا بذلك وكتبناه فى اللوح فعلى هذا جميع الحوادث ومنها أفعال العباد بالقضاء والقدر عندنا وعند غيرنا مطلقا وقد يطلقان بمعنى الايجاب والالزام كما فى قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فعلى هذا تكون الواجبات بقضاء الله وقدره دون البواقى اذا تقرر هذا كان الاولى للشارح «مد ظله» أن يقول بدل قوله بل

كما هو رأى أبى الحسن البصرى حيث قال ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعى ضرورى وان حصول الفعل عقب الداعى واجب ونحن لانقول بايجاب الداعى وان قلنا به فان قيل لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر قلنا الكفر مقضى لا قضاء (والرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضى) فان قيل الرضا بالقضاء يستلزم الرضا بالمقضى قلنا انما يستلزمه من حيث انه مقضى لا من حيث ذاته والرضا بالكفر من حيث ذاته كفر لا من حيث انه مقضى (وعند المعتزلة لا يصح) القول بأن أفعال العباد بقضاء الله وقدره (الا بمعنى الاعلام والتبيين) كما فى قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل الآية (أو) بمعنى (الكتابة فى اللوح) وعلى هذا جميع الافعال بل جميع الحوادث بقضائه (أو) بمعنى (الالزام) والايجاب كما فى قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه فيكون

(قوله واجب) لان الارادة حينئذ تتعلق بالفعل لا محالة اه منه (قوله لانقول بايجاب الداعى) لانه تعالى مختار فله أن يخلق بعد الداعى وأن لا اه منه (قوله وان قلنا به) لئلا يلزم فى تعلق الارادة بأحد الطرفين دون الآخر ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح اه منه

جميع الحوادث كسائر الحوادث فتأمله (قوله كما هو رأى أبى الحسن البصرى) المفهوم من شرح المقاصد هو ان أبا الحسن هذا من المعتزلة وموافق لهم فى أصولهم سوى مسئلة أعمال العباد فانه وان ادعى الضرورة فى صحة قولهم فيها ولكن كان ذلك منه تدليسا أو تقية فهو فى الحقيقة منكر لهم فى هذه المسئلة حيث ذهب الى أن العلم بتوقف صدور الفعل على الداعى ضرورى وان حصول الفعل بالفعل عقيب الداعى واجب فلزم من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله وفيه ابطال مدار مذهب المعتزلة فى هذه المسئلة فأفعال العباد عندنا وكذا عند هذا الشخص بقضاء الله وقدره لكنه عندنا ابتداء أى أنه تعالى خالق لنفس أفعال العباد وعنده بواسطة بمعنى أنه خالق القدرة والداعية الموجبتين لها اه أقول المعتزلة أيضا لاينكرون كون القدرة وكذا الداعية التى هى مرجح الفعل الاختيارى عندهم مخلوقة لله تعالى فيلزم أن تكون أفعال

(فى الواجبات خاصة) فان الالزام فيها ليس الا (ثم لا خلاف فى ذم القدرية) والمراد بهم هم القائلون بنفى كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته (وسموا بذلك لفرط اشتغالهم بنفى القدر) ولاثباتهم للعبد قدرة الايجاد ورد بأن المناسب حينئذ القدرية بضم القاف (وما قالوا) يعنى المعتزلة من أن القدرية هم القائلون بأن الخير والشر كله بقدرته تعالى ومشيئته ا(أن المثبت أولى بأن ينسب اليه) لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية (مردود لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة) ولا خفاء فى أن المجوس ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن (وقوله صلى الله عليه وسلم اذا قامت القيامة نادى

العبد عندهم أيضا بقضاء الله وتقديره بواسطة كابى الحسن المذكور مع أنه خلاف ما اشتهر عنهم كما سبق وكما يأتى التصريح به قريبا ويمكن أن يجاب بان كون أفعال العباد بخلق الله وتقديره بالواسطة يحتمل وجهين أحدهما أن تكون مخلوقة بقدرة العبد استقلالا وتكون قدرة العبد مخلوقة لله وهذا هو طريق المعتزلة وليس مراد المصنف من قوله أو بواسطة الخ والثانى أنها مخلوقة لله بواسطة شرائط وأسباب وهى أيضا مخلوقة لله وهذا هو مراد المصنف من ذلك القول ولعل أبا الحسن يعتقد هذا فان قيل فحينئذ لاامتياز معتقده عن معتقد الاشاعرة لانهم لاينكرون الشرائط والاسباب فى ايجاده تعالى وخلقه لافعال العباد قلت نعم لكنها أسباب عادية عندهم لاموجبة كما هو عنده فتدبر فان تحرير المقام على هذا الوجه من بدائعنا (قوله هم القائلون بنفى كون الخير والشر كله الخ) فهم قائلون بذلك النفى لكن بطريق سلب العموم بالنظر الى الخير بأن يعتبر فيه تقدم النسبة الى الكل على النفى وبطريق عموم السلب بالنظر الى الشر بأن يعتبر فيه تقدم النفى على النسبة الى الكل على ما سبق من القاعدة المعتبرة فى قيود النفى فافهم (قوله ورد بأن المناسب الخ) أى ورد تعليل التسمية بالقدرية باثباتهم للعبد قدرة الايجاد (قوله كالجبرية الخ) أى كما أن الجبرية انما سميت بالجبرية لاثباتهم الجبر وقولهم به

منادأين خصماء الله فيقوم القدرية) ولاخفاء أن من لا يفوض الامور الى الله هو المخاصم له تعالى (ولان من يضيف القدر الى نفسه) ويدعى كونه الفاعل والمقدر (أولى بالتسمية) باسم القدرية ممن يضيفه الى ربه قال فى شرح المقاصد فان قيل روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لرجل قدم عليه من فارس أخبرنى بأعجب شئ رأيت فقال رأيت أقواما ينكحون أمهاتهم وأخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضى الله تعالى علينا وقدره فقال عليه الصلاة والسلام سيكون فى آخر أمتى أقوام يقولون مثل مقالتهم أولئك مجوس أمتى أجيب بأن ذلك لا يدل الا على أن القول بأن فعل العبد اذا كان بقضاء الله وقدره يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر أن هذا قول المعتزلة أم قولنا ولكن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور (ثم) أهل الحق على أن ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن و (لنصوص

(قوله ولان من يضيف القدر لنفسه الخ) يعنى وعلى تقدير تسليم أن المثبت أولى بأن ينسب اليه من النافى نقول ان المعتزله أولى بهذا الاسم مما لانهم كما ينفون القدر عن الله يثبتونه لانفسهم ونحن كما نثبته له تعالى ننفيه عن أنفسنا والذى يثبت القدر لنفسه أولى بهذا الاسم ممن يثبته لغيره اذا تقرر هذا فأقول يمكن أن يكون مراد من علل تسمية المعتزلة بالقدرية بما سبق آنفا من اثباتهم لعبد قدرة الايجاد هو هذا لان اثبات القدرة بالصم للشئ يستلزم اثبات القدر له فيسقط الرد المذكور فتدبر (قوله فلينظر أن هذا قول المعتزلة أم قولنا الخ) فى شرح المقاصد فلينظر أن هذا قول المعتزله أم قول الجبريه لكن الاشاعرة طائفة من الجبرية فلا بأس بتغيير الشارح عبارته الى ما غيره متعمدا ثم أقول ههنا بحث (٣) ان ما رد به المعتزله مذهب الجبرية كما هو ما سبق من أنه لو كان فعل العبد بقضاء الله وقدره لبطل الاختيار الذى هو مبنى المدح والذم والثواب والعقاب ولذا سبق أيضا أنه انما يرد على الجبر المطلق لا على الاشاعرة القائلين بالكسب الذى هو كاف فى كون الفعل اختياريا فما ههنا من قول المعتزلة الذى يردون به مذهب الجبر

الشاهدة بأن الكل بمشيئة الله) وارادته (أكثر من أن تحصى حتى صار بمنزلة المثل
وروى مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم (ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن كيف
لا) يكون بمشيئته (وقد ثبت أنه خالق للكل) بقدرته التي تؤثر وفق الارادة (ومريده)
فان الارادة هي التي ترجح أحد طرفي المقدور من الفعل والترك (و) انه (عالم
بعدم وقوع مالم يقع) فيكون عالما باستحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا (فكيف
يريده) والعالم باستحالة الشئ لا يريده البتة (والمعتزلة جزموا بأنه لا يريد القبائح) والشرور

وهو أنه لو كان فعل العبد بقضاء الله جاز الاقدام من العبد عليه باطل لان جواز الاقدام
والتمكن على الاتيان بالفعل انما هو من لوازم كون العبد مستقلا في فعله كما هو
مذهب المعتزلة لا من لوازم كون فعل العبد بقضاء الله تعالى كما هو مذهب الجبر
وأيضا لا يصح عطف قوله ويبطل الاختيار فيه على قوله يجوز للعبد الاقدام عليه
ضرورة تحقق التنافي بين جواز الاقدام وبطلان الاختيار والظاهر أن قوله يجوز
من تحريف الناسخ والصحيح هو يجب الخ فتدبره فانه دقيق وبعد بقي اشكال هو انا
لا نسلم ان الرواية المذكورة دالة على ما ذكر انما يتم ذلك لو ثبت أن هؤلاء القوم
المرتكبين لتلك القبائح كانوا يعتقدون أن العبد مستقل في أفعاله لكن استهزؤا أو اعتذروا عن
ارتكابهم لها بما يعتقده الجبرية قصدا الى بطلانه وأما لو كانوا من الجبرية واعتقدوا
أنهم ليس لهم اختيار في ذلك وأرادوا من جوابهم عن سؤال الفارسي الاعتذار وبيان
معتقدهم حقيقة فلا يتم أصلا بل الظاهر هو أنهم من الجبرية فحينئذ قول النبي صلى
الله عليه وسلم أولئك مجوس أمتي يراد منه أنهم عاصون كالمجوس الذين ينكحون أمهاتهم
وأخواتهم فيكون ذم الجبر مطلق وسيأتي ماله تعلق بذلك فعليك بالتأمل في الرواية
وبذل الانصاف في الدراية فان الارادة هي التي ترجح أحد طرفي المقدور هذا والمقصود من
هذه بيان ما هو معتقد الاشعرية من أنه تعالى مريد لكل كائن وغير مريد لما ليس بكائن
أما الاول فلأنه ثبت أنه تعالى خالق الكل والخلق عبارة عن تعلق القدرة بالمقدور وتعلق
القدرة لا بد له من مرجح والمرجح له هو تعلق الارادة فكل كائن تتعلق به ارادته وأما الثاني
فلان كل ما ليس بكائن فقد تعلق علم الله تعالى بعدم وجوده وكل ما هو كذلك فهو مستحيل

(بل) يريد (أضدادها) فزعموا أنه يريد من الكافر الايمان (وان لم يقع) لا الكفر وان وقع ومن الفاسق الطاعة لا الفسق (فجعلوا أكثر ما يقع) من العباد (في ملكه خلاف مراده) تمسكا بأن ارادة القبيح قبيحة) والله تعالى منزه عن القبائح ورد بأنه لا قبيح منه غاية الامر أن يخفى علينا وجه حسنه (وان العقاب على ما يريده ظلم) وهو على الله تعالى محال ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه (وان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه) ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمأمور به كالسيد اذا أمر العبد امتحانا له هل يطيعه فانه لا يريد شيأ من الطاعة والمعصية أو اعتذارا عن ضربه بأنه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان (وان الارادة تستلزم الامر والرضا والمحبة) لان الشيء لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضا به فيستلزم الامر ورد بأنه يقضي

الوقوع والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة فقول المتن ويريد اشارة الى الاول وقوله وعلم بعدم وقوع ما لم يقع اشارة الى الثاني (قوله فزعموا أنه تعالى يريد من الكافر الايمان الخ) حكى أنه دخل القاضي عبد الجبار من المعتزلة على الاستاذ أبي اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فأجاب الاستاذ سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء وأما ما يقال من جانب المعتزلة تفصيا عن ذلك من أن الله تعالى أراد من العبيد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة في عدم وقوع ذلك كالملك اذا أراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا اضطرارا مردود لانه حينئذ لم يقع مراد الملك بل وقع مراد القوم من الخدم والعبيد وكفى بهذا نقيصة ومغضبة للملك (قوله ورد بأنه لا قبيح الخ) لما مر من ان المصنف مانع هو من قال القبيح لا يخفى فان الخلق لا يكون الا حسنا غاية الامر أنه يخفى علينا الى آخر ما قدره (قوله فانه تصرف في ملكه) هذا اذا أريد من الظلم التصرف في ملك الغير وأما اذا أريد منه معاقبة العبد على ما أكره وأجبر عليه فجوابه أن هذا لو ورد لما يرد على الجبر المطلق وأما القائلون بكون المراد متعلقا لقدرة العبد وارادته كما

لاقضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي (والكل) من متمسكاتهم (فاسد) لما مر (وأما الرد) بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم (على الذين قالوا) أشركنا بارادة الله تعالى و(لو شاء الله) عدم شركنا (ما أشركنا فلقصدهم) بذلك القول (الاستهزاء) والسخرية من النبي صلى الله عليه وسلم (أو بجعلهم ذلك عذرا لهم) وتعليلا لعدم اجابته وانقياده لا لتفويض الكائنات الى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق أريد بها باطل (ولذلك جعلوا مكذبين) لانهم قصدوا به تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في وجوب الطاعة والمتابعة (لا كاذبين) لكون ذلك الكلام في نفسه صدقا وحقا (وحكم)

أنه مراد الله تعالى فلا يرد عليهم شيء فافهم (قوله الاستهزاء والسخرية من النبي صلى الله عليه وسلم) حاصله أن هذا القول من المشركين في جواب قول النبي صلى الله عليه وسلم لاتشركوا بالله وآمنوا به اما استهزاء بالنبي صلى الله عليه وسلم أو اعتذارا منهم عن اشراكهم الفاسد القبيح اذ حاصل الجواب منهم هو أنك أيها النبي لا يصح لك تكليفنا بترك الاشراك لان أعمالنا كما تقول كلها بارادة الله وتقديره فاشراكنا كذلك فلا اختيار لنا فيه فلا يصح التكليف به وبتركه فحينئذ لابد لهم اما أن يكون هذا القول منهم من معتقداتهم حقيقة أولا بل كانوا يعتقدون أن العبد مستقل في أفعاله وموجد لها فان كان الاول فهو اعتذار عن اشراكهم وان كان الثاني فهو استهزاء منهم بالنبي صلى الله عليه وسلم والكل باطل أما الاستهزاء فظاهر وأما الاعتذار فلأن كون الفعل بمشيئة الله تعالى وتقديره لا يخرجه عن اختيار العبد الا على طريقة الجبر الصرف وأما على طريقة أهل الحق القائلين بالاكتساب فلا يخرجه ذلك عن مكنة العبد واختياره فلا يصلح مذكوره عذرا لهم على ارتكاب الشرك اذا تقرر هذا فحاصل الرد من الله تعالى عليهم هو أن قولهم هذا لو لم يكن من باب السخرية أو الاعتذار كان قولا صحيحا كما يدل عليه حكم الله تعالى آخرا بقوله ولو شاء لهداكم أجمعين لكنه لما كان غرضهم من ذلك نسبة النبي صلى الله عليه وسلم الى الكذب في وجوب متابعته والانقياد لاوامره بطريقة الاستهزاء والسخرية أو الاعتذار والبطلان

أى ولذلك حكم آخرا (بأنه لوشاء لهدا كم أجمعين) فأشير الى صدق قولهم وفساد غرضهم (وأما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) حيث يدل على أن ما كان معصية وسيئة فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا فالجواب ما أشار اليه بقوله (أى مكروها بين الناس وفى مجارى) العقول و(العادات) فلا يكون عند ربك فان المكروها على أن المكروه بمعنى المبغوض المقابل للرضى لا المراد

(فصل) فى (الحسن والقبح) قد اشتهر أنهما عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع فى الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ولا بمعنى الملاءمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع أولا وانما النزاع فيهما (بمعنى استحقاق) الفاعل عند الله (المدح والذم) عاجلا (والثواب والعقاب)

كان [illegible] لما سبق اذا سمعت ما تقرر ظهر وصح أن [illegible] لرجل [illegible] من [illegible] عن النبى صلى الله عليه وسلم انما يتم [illegible] على ما تقدم [illegible] من الاستهزاء من [illegible] لا على الاعتذار الحقيق وبيان معتقدهم هذا ثم أقول [illegible] القائلين بالقول المذكور من القائلين بالجبر الصرف لا يكون ذلك [illegible] وهو ظاهر يبقى أن يكون ذلك اعتذارا متمولا اذ حاصله يقولون [illegible] الاشراك [illegible] الله ومشيئته من غير اختيار منا فلا عتب علينا فى ذلك فحينئذ [illegible] وجه الرد [illegible] حاصل الرد حينئذ هو أن قضاء الله نوعان أحدهما قضاء حتمى اذا تعلق بالفعل لا يبقى للعبد اختيار فلا يتخلف الفعل عنه وهو المراد بقوله ولو شاء لهداكم أجمعين [illegible] الآخر [illegible] متعلق بفعل العبد بعد ما علم الله بأن العبد يفعله بقصده وكسبه الاختيارى وهذا [illegible] هو الذى تعلق باشراكهم وهو لا يكون عذرا لهم فى ارتكابهم ذلك [illegible] فى ذلك لاستلزامه كونهم مجبورين فيه فى الواقع فدل على ذلك رد الله عليهم [illegible] المعلق بشركهم هو القضاء الحتمى المراد فى قوله ولو شاء لهداكم [illegible] ذلك [illegible] ظاهر هذا غاية تحرير المقام ونهاية تحقيق المرام [illegible] السند [illegible] شرح المقاصد فليراجع وليتأمل (قوله [illegible]) [illegible]

[illegible] وأنهما عند [illegible]

آجلا (فى حكم الله تعالى) أى فيما ورد به حكمه تعالى فعندنا (بالشرع) بمعنى أن ماورد الامر به فحسن بالمعنى المذكور وماورد النهى عنه فقبيح من غير أن يكون للفعل جهة محسنة أو مقبحة فى نفس الامر يكون الامر والنهى تابعين لها كاشفين عنها بل الحسن والقبح بالمعنى المذكور تابعان للامر والنهى بمعنى ان أمر به فحسن أونهى عنه فقبيح (لقوله تعالى وما كنا معذبين) أى ولا مثيبين (حتى نبعث رسولا) ولو كان بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع أولا (ولانه لو كان) الحسن أوالقبح بالمعنى المذكور (لذات الفعل) سواء كان مستندا الى نفس الذات أولازمها (لما تخلف عنه) فى شئ من الصور ضرورة واللازم باطل كالقتل والضرب حدا أوظلما (ولان العبد لا يستقل بفعله) لما مر من أنه لو كان مستقلا به لكان متمكنا من تركه مع ترجيح الفعل الخ (والمدح

من توابع مبحث أفعال البارى انما هو لانهما من آثار فعل الله تعالى والا فأفعاله تعالى لاتتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذى نحن فيه أعنى المأمور به والمنهى عنه (قوله سواء كان مستندا الى نفس الذات الخ) أقول ذكرهما وجه آخر وهو أنه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماعهما مع تنافيهما فى اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فى ذلك القول فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب فى غد قبحه واما كاذب فيه فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب فى غد حسنه واجيب بأن ما ذكر مبنى على أن يكون ملزوم الحسن حسنا وملزوم القبح قبيحا وهو ممنوع لكن قال المصنف فى شرح المقاصد ماحاصله انه يمكن تقرير هذا الاستدلال على وجه لايكون مبنيا على ذلك بل يوجب اجتماع الصدق والكذب فى نفس الكلام الواحد فيلزم كونه حسنا وقبيحا معا وذلك فيما اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيتلازم الصدق والكذب كان يقال الكلام الذى أتكلم به الآن ليس بصادق فان صدق هذه القضية يستلزم عدم صدقها وبالعكس ثم قال وهذه مغالطة تحيرت فى حلها عقول العقلاء

والذم عقلا ليس الا مع الاستقلال) اتفاقا (وقالت المعتزلة بل بالعقل) بمعنى أن للفعل جهة محسنة أو مقبحة يدركها العقل بدون الشرع كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد بمعنى

وفحول الاذكياء ولذا سميتها مغالطة صدر الامم ولقد تصفحت الاقاويل فلم أظفر بما يروى الغليل وتأملت كثيرا فلم يظهر الا أقل من القليل وهو أن الصدق أو الكذب كما يكون حالا للحكم أى للنسبة الايجابية والسلبية على ماهو اللازم فى جميع القضايا فقد يكون حكما أى محكوما به ومحمولا على الشئ بالاشتقاق كما يقال هذا صادق وهذا كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد أو حكمين على موضع واحد بخلاف ما اذا اعتبر أحدهما حالا لحكم والآخر حكما كما هنا انتهى ملخصا ثم قال الصواب عندى فى هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال انتهى فتأمل أقول حاصل تحرير الايراد أن تلك القضية أعنى قولنا الكلام الذى أتكلم به الآن ليس بصادق أى كاذب لاتخلو اما أن تكون صادقة فيلزم كذبها أو كاذبة فيلزم صدقها وذلك لان تلك القضية بتمامها مصداق لموضوع نفسها فاذا صدق سلب الصدق عنها لزم ثبوت الكذب لها لامتناع ارتفاع الصدق والكذب معا فى القضية واذا كذب سلب الصدق عنها لزم ثبوت صدقها كذلك ان قيل أى حاجة فى ذلك الى اعتبار القضية شخصية قلت لانها لو اعتبرت مهملة أو جزئية أو كلية لايتم ماذكر من لزوم كذبها من صدقها ولزوم صدقها من كذبها معا أما فى الاعتبارين الاولين فظاهر وأما فى الكلية فلان قولنا كل كلام أتكلم به اليوم كاذب أو لاشئ من الكلام الذى أتكلم به اليوم بصادق وان لزم من صدقه كذبه لكونه بتمامه فردا من أفراد موضوعه لكنه لايلزم من كذبه صدقه اذ يكفى فى كذبه صدق بعض افراد موضوعه وان لم يكن ذلك البعض هذه القضية فتدبر ثم الاقرب الى الصواب فى الجواب أن يقال تلك القضية من حيث صدق موضوعها على نفسها غيرها من حيث كونها مصداقا لموضوعها فلا امتناع فى اجتماع الصدق والكذب عليها معا بالحيثيتين

أن العقل بعد ورود الشرع يحكم بان لذلك جهة محسنة أو مقبحة فى نفس الامر فالحسن والقبح عندهم لذات الفعل (لان حسن) مثل العدل و (الاحسان وقبح) مثل الظلم و (العدوان ضروريان) يعترف بهما العامة حتى الذين لا يقولون بشرع فلولا أنه ذاتى للفعل لما كان كذلك (ولان العقل عند التساوى) بحيث لا مرجح (يؤثر الصدق وانقاذ الغريق) المشرف على الهلاك (على الكذب واهلاكه) وما ذاك الا أن حسنه ذاتى (وانه لو لم يقبح) شئ من الله تعالى لجاز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) فاذن (لم تثبت النبوة) وانسد بابها (والجواب عن الاولين المنع) أى لا نسلم حسن الاحسان وقبح العدوان (بالمعنى المتنازع) وهو كون الفعل متعلق المدح والذم عند الله واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى ملاءمة غرض

المذكورتين فتأمل حق التأمل لكن الصواب عندى هو انا لا نسلم امكان اعتبار القضية بحيث يلزم من صدقها كذبها وبالعكس معا أما اذا كانت غير شخصية فلما مر آنفا وأما اذا كانت شخصية فلانها وان سلم امكان اعتبار صدقها أو كذبها من حيث صدق موضوعها على نفسها لكن لا نسلم امكان اعتبار ذلك فيها لامن تلك الحيثية اذا اعتبر كلام آخر يكون مصداقا لموضوعها فحينئذ لا امتناع فى اجتماع الصدق والكذب فيها أحدهما باعتبار نفسها والآخر باعتبار ذلك الكلام الآخر كان يقال الكلام الذى أتكلم به الآن أعنى زيد قائم مثلا كاذب فلا امتناع فى أن يكون الكلام الذى وقع فيه القائم محمولا كاذبا والذى وقع فيه الكاذب محمولا صادقا أو بالعكس أما اذا لم يقع التكلم الا بهذه القضية فهى من حيث اعتبار صدق موضوعها على نفسها يصح اتصافها بالصدق أو الكذب ولكن من حيث كونها مصداقا لموضوعها فلا اذ ليس هناك حينئذ كلام حتى يحمل عليه الصدق أو الكذب هذا ما أدانا اليه التوفيق والتأمل الدقيق لكن بقى أنه ينبغى أن يعلم أنه يمتنع اجتماع الصدق والكذب على كلام واحد سواء كانا حسنين أو قبيحين أو مختلفين وسواء كانا بالعقل أولا وانما أطنبنا فيه الكلام لانه كما تراه من مطارح أفهام الكرام (قوله بحيث لا مرجح الخ) حاصله كما فى شرح المقاصد ان من استوى فى تحصيل

العامة وطباعهم وعدمها وكونه متعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك (و) كذا لا نسلم ايثار الصدق وانقاذ الغريق على الكذب واهلاكه (عند التساوي بالحقيقة) ومن كل وجه وانما هو عند الفرض لما تقرر في النفوس أن الصدق حسن أي ملائم لغرض العامة فيتوهم انه كذلك عند وقوع المفروض

فرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح أصلا ولا علم باستقرار الشرائع على حسن الصدق وقبح الكذب يؤثر الصدق وكذا من استوى في تحصيل غرضه انقاذ مشرف على الهلاك واهلاكه بحيث لا يتصور للنقذ في ذلك غرض ولو مدحا وثناء يؤثر الانقاذ وما ذلك الا لأن حسنهما ذاتي (قوله ومن كل وجه الخ) حاصل الجواب كما فهمته من كلام القوم دوأنه ان أريد بفرض التساوي فرض تساوي الصدق والكذب في تحصيل غرض الشخص فقط فنقول لا نسلم انه حينئذ يؤثر الصدق حتى يوجب ذلك كونه حسنا بالذات بل لو آثره انما هو بالنظر الى أمر آخر أعني ما تقرر في النفوس من كونه ملائما لغرض العامة ومصلحة العالم وكذا لا نسلم ايثار الانقاذ على الاهلاك عند تساويهما في تحصيل غرض المنقذ لذاته بل انما هو بالنظر الى أمر آخر هو الرقة المجبولة في الطبيعة فكأنه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وان أريد بفرض التساوي فرض تساويهما من كل الوجوه فنقول ايثار الصدق والانقاذ حينئذ ممنوع وذلك لما قال في شرح المقاصد انه لو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم أنه قطعي عند وقوع المقدر المفروض وقد أوضحنا الفرق في فوائد شرح الاصول انتهى اذا تقرر هذ ظهر ما في تحرير الشارح « مدظله » من الاضطراب فان قوله لما تقرر في النفوس ان الصدق الخ انما يأتي كما مر على تقدير فرض التساوي في تحصيل غرض الشخص فقط دون فرضه من جميع الوجوه فانه اذا فرض تساويهما من جميع الوجوه ومن جملتها الملاءمة لغرض العامة لا يتم ذلك كما هو واضح فحينئذ كان الصحيح في الجواب أن يقتصر على التفرقة بين فرض التساوي ووقوع المفروض ثم يمنع كون ايثار الصدق مثلا موجبا لايثاره عند الوقوع كما هو صنيع المصنف في شرح المقاصد على ما نقلنا آنفا هي انا لا نسلم الفرق بين الحالتين وان حال المصنف

وليس كذلك ولوسلم فهوغير متنازع (و) الجواب (عن الثالث أن عدم الوقوع)
أى عدم وقوع اظهار المعجزة على يد الكاذب (من القطعيات العادية) وهو لا ينافى
الجواز العقلى الذى لا يضر فى اثبات النبوة (وقد تمسكت المعتزلة بان من عرف الله
تعالى بذاته) الكريم (وصفاته) الشريفة (ثم أشرك به) تعالى (ونسب كل
نقص اليه) تعالى (علم قطعا) ان ذلك قبيح عند الله تعالى و (أنه فى معرض
الذم و (العقاب) سواء ورد الشرع أولا (قلنا لماعلم ذلك من تقرير الشرائع
واستمرار العادات بمثله فى الشاهد فصار قبحه مركوزا فى العقول بحيث يظن انه لمجرد
حكم العقل (و) تمسكوا أيضا (بانه لو كان) الحسن والقبح (بالشرع لزم افحام
الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم (وقد مر جوابه) فى باب المقدمة فتذكر
(فصل) فى التكليف بما لا يطاق والخلاف فى جوازه وعدمه من فروع
الخلاف فى الحسن والقبح * وليعلم أن مراتب ما لا يطاق ثلاث أدناها ما يمتنع
لعلم الله بعدم وقوعه أو ارادته أو اخباره بذلك وأقصاها ما يمتنع لذاته والوسطى
ما أمكن فى نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد أصلا أو عادة و (لا خلاف فى

ايضاحه الى فوائد شرح الاصول فتفطنه (قوله ولو سلم فهو غير متنازع) أقول هذا
انما يتم لو كان الحسن عند التساوى بمعنى الملاءمة لغرض الطباع وقد عرفت مما سبق
أنه انما يكون بهذا المعنى لو فرض التساوى من جهة تحصيل غرض الشخص فقط وأما
لو فرض التساوى من جميع الوجوه وسلم حينئذ ايثار الصدق مثلا فلا يكون حسنه الا
لذاته ومع هذا لا يكون معناه الا كونه ممدوحا ومثابا عليه لله وهذا عين المتنازع فتدبره
جدا (قوله فى جوازه وعدمه الخ) لعل ضمير عدمه راجع الى الجواز لا الى التكليف
والاقال فى جوازه وامتناعه ليحسن التقابل وبالجملة الاولى أن يقول فى جوازه وامتناعه
وفى وقوعه وعدم وقوعه فافهم (قوله و إخباره بذلك الخ) ان قيل الاخبار بعدم الوقوع
لا يتحقق الا عند تحقق العلم والارادة به فهذا من قبيل جعل قسم الشئ قسيما له
قلت لعل المقصود هو الترديد بحسب الاعتبار ولا شك أنه يمكن تحقق اعتبار الاخبار

عدم التكليف بما يمتنع لذاته) قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد
بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد

من غير اعتبار تعلق العلم والارادة فتأمله (قوله وفي جواز التكليف به تردد الخ) كتب ههنا حاشية هي هذه بخلاف ما أمكن في نفسه لكنه لم يقع متعلق قدرة العبد أصلا أو عادة فانه في جواز التكليف به خلاف لا تردد لاعندنا لقولنا بالجواز فيه ولا عند المعتزلة لقولهم بعدمه اه أقول مراده «مد ظله» من هذه الحاشية دفع مايكاد أن يتوهم من أنه اذا لم يكن في عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته خلاف وكان في جوازه تردد يكون كالتكليف بما أمكن ولم يقع متعلقا لقدرة العبد فانه أيضا لاخلاف في عدم وقوعه انما الخلاف في جوازه فحينئذ ينافي ذلك الانحصار الآتي من المصنف بقوله وانما الخلاف فيما أمكن الخ وحاصل الدفع أن المراد بالتردد هنا هو التشكيك لا الخلاف فلا تنافي بينهما (قوله بناء على أنه يستدعي تصور المكلف به الخ) أقول ان أريد أن التكليف بالشئ يستدعي تجويز وقوع ذلك الشيء فممنوع لجواز أن لا يكون التكليف بقصد تحقيق الفعل والاتيان بل لامر آخر كقصد التعجيز كما في التحدي بمعارضة القرآن أو بقصد اختبار المكلف هل يأخذ في المقدمات أولا وعلى تقدير تسليم الاستدعاء المذكور يمتنع التكليف بالممتنع لذاته فيفسد قوله والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد اذ لاتردد فيه بهذا المعنى ضرورة امتناع تجويز وقوعه قطعا وان أريد أن التكليف بالشئ يستلزم تصوره وادراكه فسلم ضرورة أن ادراك الشئ مما يتوقف عليه التكليف به وان كان ذلك الشيء ممتنع الوقوع لكن يكون قوله والممتنع هل يتصور الخ أيضا فاسدا اذ لاتردد فيه حينئذ أيضا ضرورة لزوم ادراك المكلف به عند التكليف اذا تقرر هذا ظهر أنه لا تردد في جواز التكليف بالممتنع على كلتا الارادتين أما على الاولى فلتحقق امتناع التكليف به وأما على الثانية فلتحقق جوازه فلا تردد فيه أصلا فثبت الخلاف في جواز التكليف بالممتنع لذاته كالممكن الذي لم يقع متعلقا لقدرة العبد بلافرق فانهدم أساس دفع التوهم السابق الذي أومأ اليه الشارح «مد ظله» في

فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره (كجمع النقيضين ولا) خلاف (في وقوع التكليف) فضلا عن الجواز (بما يمتنع) لا لذاته بل (لسابق علم) أو ارادة (أو إخبار بانه لا يقع وانما الخلاف فيما أمكن) في نفسه (و) لكنه (لم يقع متعلقا لقدرة العبد أصلا كخلق الجسم أو) لم يقع (عادة) وكثيرا (كالصعود الى السماء فعندنا يجوز) التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل

الحاشية آنفا فليتأمل جدا (قوله فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم) كتب هنا لكن التصور المنفى هو تجويز العقل وقوعه وهو غير التصور الموقوف عليه الحكم بامتناعه كما لا يخفى اه أقول هذا القائل ممن يريد من تصور وقوع الشئ الذى يستدعيه التكليف به تصوره الذهنى لا التجويز العقلى كما لا يخفى على المتأمل فى شرح المقاصد ههنا وحاصل هذا القول هو أن التكليف بالشئ يقتضى تصوره والممتنع مما يمكن أن يتصور والا لامتنع الحكم عليه بامتناع وقوعه فيجوز التكليف به لذلك اذا ظهر ما فى الحاشية من النظر كما لا يخفى على أهله فافهم ثم بقى ان ما رأينا من نسخ الشرح وكذا نسخ شرح المقاصد ههنا هو هكذا لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره ولعله سهو من تحريف النساخ والصحيح بامتناع وقوعه لان كلامنا انما هو فى ممتنع الوقوع دون ممتنع التصور كما هو ظاهر نعم هذه المقدمة من المقدمات المأخوذة فى الشبهة المشهورة فى مسئلة المجهول المطلق حيث يقال انه يمتنع تصوره فيرد حينئذ أن هذا يستلزم امكان تصوره اذ لو لم يتصور لم يصح الحكم عليه بامتناع تصوره فيلزم تصوره مع امتناع تصوره وهو محال كما قرر فى أكثر الكتب لكنها ليست مما نحن فيه كما لا يخفى على الفطن فاحفظه (قوله بمعنى طلب تحقيق الفعل الخ) قد سبق أن القصد من التكليف قد يكون الاتيان بالمكلف وقد يكون أمرا آخر كالتعجيز والاختبار وما خولف فى جوازه هنا هو التكليف بقصد التحقيق والاتيان لا لأمر آخر فانه لم يختلف فى جوازه مطلقا فان قيل اذا جاز التكليف بما لا يطاق مطلقا لزم جواز

والاتيان به (لعدم القبح العقلى) عنـدنا المانع من الجواز العقلى (لكن لايقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعنـد المعتزلة والشيعة لايجوز) كمالايقع (لكونه سفها) لانه تكليف بمالايطاق (وعبثا) لان الفعل الخالى عن الغرض عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكيم (ومنا من ذهب الى أن) التكليف بالممتنع لذاته واقع فضـلا عن الجواز فان (تكليف أبى لهب بان يصـدق بجميع ماجاء به النبى صـلى الله عليـه وسلم ومن جملته) أى جملة ماجاء به (أنه لايصدقه) فى شئ مما جاء به (أصلا تكليف بجمع النقيضين وأجيب بانه) ليس تكليفا بالجمع بل (انما كلف بتحصـيل الايمان وهو أمر ممكن فى نفسه) ومقدور للعبد فى حد ذاته لكنه (ممتنع لسابق علم أو إخبار بانه لا يؤمن) فيكون مما هو جائز بل واقع نعم لو وصل

تكليف الجماد أيضا مع انهم اتفقوا على امتناعه قلنا كلامنا انما هو فى تكليف من له شعور وأما تكليف ما لاشـعور له فهو ممتنع ومحال لانتفاء شرط التكليف فيـه أعنى الفهـم وفـرق مابين التكليف بالمحال والتكليف المحال كما فصـل فى كتب الاصـول (قوله لعدم القبح العقلى عندنا الخ) وذلك لان القبح عندنا انما هو بالشرع وهو لايتصور فى فعله تعالى فان قيل فعلى هذا يلزم أن لايكون فعله حسنا أيضا لانه لاحكم عليه أمرا كما لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه أجيب بأنه قد ورد الشرع بالثناء على أفعاله والكون متعلقـه المدح عند الله فهو حسن بهذا المعنى الذى عليـه أكثرنا وقد يكتفى فى الحسن بعدم استحقاقه للذم فحينئذ يكون الامر أظهر وأما ماسـبق من أن أفعاله تعالى لاتتصف بالحسن والقبح فهو باعتبار المعنى الآخر لها كما سبق فافهم (قوله ممكن فى نفسه ومقدور للعبد الخ) أقول هذا الجواب انما يأتى لو حرر الاستدلال هكذا كان يقال ان أبا لهب مكلف بالايمان وفاقا مع أن ايمانه مستحيل لتعلق عـلم الله بأنه لايؤمن بل يموت على الـكفر ثم يجاب بأن ايمانه وان كان مستحيلا بالنظر الى تعلق العـلم مثـلا بعدمه لكنه فى نفسه وحد ذاته أمر ممكن فيكون ممتنعا لكن بأدنى المراتب المـذكورة لاأقصاها أعنى الممتنع لذاته وأما لو حرر بما حرر به المتن فهو تكليف بجمع النقيضين وهو ممتنع لذاته فيكون هذا الجواب ساقطا بالنظر اليـه فان قلت هـذا الايراد الذى

اليه هذا الخبر وكاف التصديق به لم يتم هذا الجواب

(فصل) ذهبت المعتزلة الى تعليل أفعاله تعالى بالاغراض والاشاعرة الى عدمه و(الحق أن تعليل بعض أفعاله) سيما الاحكام الشرعية كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات (بالاغراض) أى الحكم الراجعة الى العباد ظاهر و(ثابت بالنص) كقوله تعالى وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل وقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجنا كها لكيلا يكون الآية (والاجماع) عليه (وعليه مبنى) حجية (القياس) ولولم يعلل لم يصح القياس واللازم باطل كيف وقد ثبت القياس فى كثير من الاحكام كقياس النبيذ

ذكرنا هو ما يصرح به الشارح بقوله نعم لو وصل الخ فيكون التعرض له بالنظر اليه تكرارا قلت ممنوع لان عدم تأتى الجواب ثابت على تحرير المتن سواء اعتبر وصول الخبر الى أبى لهب أولا أما على تقدير الوصول فظاهر وأما على تقدير عدمه فلأنه اذا فرض أن عدم تصديق أبى لهب مما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم ويكون أبو لهب مكلفا بجميع ما جاء به ولو على الاجمال يكون مكلفا بجمع النقيضين فى نفس الامر وان لم يصل اليه الخبر كما لايخفى وأيضا على تقدير تسليم أن مراد الشارح «مدظله» بقوله نعم الخ هوذلك الايراد كان الصواب أن يقول بدله وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر كما صنعه المصنف فى شرح المقاصد فليراجع وليتدبر (قوله لم يتم هذا الجواب) قال فى شرح المقاصد ماحاصله أنه اجاب بعضهم بأن الايمان فى حق أبى لهب هو التصديق بما سوى اخبار انه لايصدق بجميع ماجاء به النبى صلى الله عليه وسلم وهذا فى غاية السقوط اه أقول ويمكن تحرير ماأجاب به البعض على وجه يكون حسنا فضلا عن(٣) كونه فى غاية السقوط كأن يقال الايمان فى حقه هو التصديق بما سوى هذا الاخبار لانه يمتنع تكليفه بالتصديق بهذا الاخبار منه عليه السلام لانه لايخلو اما أن يصدق به أولا وعلى التقديرين يستلزم التصديق ببعض ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم فيلزم كذبه صلى الله عليه وسلم فى ذلك الاخبار وهو باطل فتأمله فانه من الدقائق

على الجرفى الحرمة بجامع الاسكار (فالأقرب حمل الخلاف) أى خلاف القول بالتعليل (على عدم لزوم ذلك) أى التعليل (أو) على عدم (عمومه) أى من قال من الاشاعرة انها غير معللة أرادوا نفى اللزوم أو نفى العموم لا عموم النفى والالزم مخالفة النص والاجماع (كما يشهد به استدلالهم) على أن أفعاله تعالى ليست معللة بالاغراض (بانه لابد من الانتهاء الى ما) يكون غرضا و (لا يكون لغرض قطعا للتسلسل و) كذا استدلالهم على ذلك (بانه لا يعقل فى تخليد الكفار نفع لاحد) فانه انما يفيد نفى العموم لا عموم النفى (ذهبت المعتزلة الى أن) الفعل الخالى عن الغرض عبث وأنه قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلابد من غرض يعود الى غيره دفعا لذلك وعندنا لا يقبح منه تعالى شئ وعلى ما ذهبوا اليه قالوا (الغرض من التكليف) الذى هو مشقة صرفة للعبد ولا نفع فيه لله تعالى لتعاليه عن ذلك هو (التعريض للثواب) فى الدار الآخرة فان الثواب منفعة كثيرة دائمة مقرونة بتعظيم وذلك بدون استحقاق سابق قبيح عقلا وأن للاعمال تأثيرا فى اثبات الاستحقاق (بدليل قوله) تعالى (ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات) تجرى من تحتها الانهار وقوله تعالى من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم (ولان) التكليف بأمر شاق بحيث لو خولف لترتب عليه العقاب اضرار بدون استحقاق و (الاضرار بدون

الغامضة (قوله أى خلاف القول الخ) خلاف هذا القول هو القول بأن أفعاله تعالى ليست معللة بالاغراض كما عليه الاشاعرة (قوله لاعموم النفى الخ) أى أو لزوم النفى وان شهد له بعض استدلالاتهم حيث قالوا لو كان البارى تعالى فاعلا لغرض لزم أن يكون ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لا يقال لعل الغرض عائد الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لابد أن يكون أصلح للفاعل من عدمه ليصلح غرضا لفعله فحينئذ يعود المحذور ورد بالمنع فانه يكفى فى كونه غرضا مجرد كونه

استحقاق ولا منفعة) فى مقابلته (ظلم) يستحيل على الله تعالى (فيكون التعريض للمنفعة) والتمكين من اكتساب السعادة الابدية (هى الجهة المحسنة للتكليف) ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره (ورد بانه لا يقبح منه تعالى شئ وأن (الترتب) أى ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على أن لها تأثيرا فى اثبات الاستحقاق اذ (قد يكون) الترتب (فضلا من الله تعالى) غاية الامر أن يكون دائرا مع العمل كيف لا وجميع الاعمال لا تفى بشكر القليل مما يفاض من النعماء فكيف يعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان فيمن أمن وآمن فات فى الحال (وبانه المالك فلا ظلم منه أصلا) لانه تصرف فى ملكه (ولو سلم لزوم الغرض) فى التكليف (فيجوز أن يكون هو) سوى ما ذكرتم مثل (الابتلاء أو الشكر) للنعماء (أو حفظ النظام) للعالم (أو غير ذلك) كتهذيب الاخلاق أو أمر لا يهتدى

أصلح للغير والى هذا أشار الشارح «مد ظله» فى تفسيره الاغراض فيما سبق بالحكم الراجعة الى العباد (قوله ورد بأنه لا يقبح منه تعالى شئ) حاصله أنا لا نسلم ان المنفعة الدائمة المقرونة بالتعظيم بدون استحقاق قبيح أما على أنه لا يقبح من الله شئ فظاهر وأما على القول بالقبح العقلى فلأن افادة المنفعة للغير من غير ضرر للمفيد ولا للغير محض الكرم والحكمة فكيف يكون قبيحا ومنشأ غلطهم هو عدم التفرقة بين الحاصل بالاعمال وبين كون المنعم به لائقا بحال المنعم عليه فان افادة مالا ينبغى كتعظيم الصبيان والبهائم لما لم يعد جودا ولم يستحسن عقلا توهموا أن ايصال النعم الى الغير من غير صدور الاعمال الصالحة من هذا القبيل وليس كذلك على أنه لو تم انما يتم على تقدير التكليف اذ على تقدير كون الانسان غير مكلف لا يتصور كون افاضة السرور الدائم عليه من غير لحوق ضرر به قبيحا (قوله وبأنه المالك فلا ظلم الخ) والتفصيل هو أن الاضرار بدون استحقاق ولا منفعة لو كان ظلما لاشكل الامر على المعتزلة أيضا فى تكليف الكافر للقطع بأنه اضرار من جهة أنه الزام أفعال شاقة لا تترتب عليه

اليه العقول (وبالجملة لا يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة) الشهادة (و) لا استحقاق (العذاب الدائم بشرب جرعة خمر)

*(فصل) في مباحث الهدى والاضلال والتوفيق ونحو ذلك وانما عقب مباحث الافعال والحسن والقبح بتلك المباحث لابتنائها على أنه تعالى هو الخالق لكل شئ وأنه لا قبح في خلقه وفعله وإن قبح المخلوق والمفعول (قد ورد في الكتاب) الالهي (والسنة) النبوية (نسبة الهداية) أي المتعدية فانها جاءت متعدية وهي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة أولا ولازمة أيضا بمعنى الاهتداء ووجدان الطريق والكلام في المتعدية (و) نسبة (الاضلال) وهو ضد الهداية فهو الدلالة على خلاف الطريق الموصل (و) كذا (الطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله) تعالى فالبعض على وجه التعليق بمشيئته تعالى كقوله تعالى يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقوله فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا والبعض على وجه يشعر بالاختصاص به تعالى كقوله تعالى إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وقد أورد أنه لا اختصاص للهداية بالمعنى المذكور به تعالى كيف ومن شأن النبي صلى الله

منفعة بل يترتب عليه استحقاق عقاب دائم وان كان مسببا من سوء اختياره ولا خفاء في أن مثل هذا قبيح على طريقتهم بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى فكان الحسن في حق الكافر عدم تكليفه فانه لو لم يكن مكلفا لم يستحق العقاب والوقوع في العذاب الدائم فلا محيص الا بان يقال انه تعالى لما كان مالكا حقيقيا ومتصرفا في ملكه فلا يكون تصرفه فيه بأي وجه من الوجوه ظلما (قوله بمجرد كلمة الشهادة الخ) أي فيمن عرض له موت أو نحوه عقبها والا فالمعتزلة لا يقولون باستحقاق قائلها للنعيم الدائم بمجردها اذا عاش بعدها لانه اما أن يعيش بالعمل الصالح أو غير الصالح فان كان الاول فهو انما يستحقه بها وبالعمل لا بمجردها عندهم أو الثاني فلا يستحق شيأ من النعيم (قوله في مباحث الهدى) والهداية قد تستعمل لازما بمعنى

عليه وسلم الارشاد والدلالة على الطريق الحق وأيضا التعليق بالمشيئة يفيد البعضية والدلالة المذكورة عامة للمؤمنين والكافرين فلابد من توجيه ذلك (فعندنا) كما قال المصنف هو أن نسبة الهداية اليه تعالى (بمعنى خلق الهداية) بالمعنى اللازم وهو الاهتداء ووجدان الطريق (و) نسبة الاضلال اليه تعالى بمعنى خلق (الضلال) أى فقدان الطريق وذلك (لانه) تعالى (الخالق وحده) لكل شئ سواء فعل العبد أو غيره وسواء كان حسنا أو قبيحا لما مر من أن القبيح كسب القبيح لا خلقه واذا كانت النسبة بالمعنى المذكور كانت مختصة به تعالى وقابلة للتعليق بالمشيئة أيضا (و) أما (عند المعتزلة) فلما كانت أفعال العباد عندهم مخلوقة لهم دونه تعالى كانت (الهداية) المسندة اليه تعالى مجازا فى (الدلالة الموصلة الى البغية) ليصح التخصيص والتعليق المذكوران (أو البيان) لكن (بنصب الادلة) لا بخلق الاهتداء لان الاهتداء فعل العبد وهو مخلوق العبد عندهم فالأدلة أسباب مؤدية الى أن يهتدى العبد بها مع تمكنه فى الاهتداء لانه فعله لا فعل الله قال فى شرح المقاصد الهداية هى الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة أولا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر اه وهذا يدل على أن المعنى المذكور لنسبة الهداية والاضلال حقيقة ووجهه أن نسبة الفعل الى فاعله حقيقة انما تكون بخلقه وايجاده لان معنى الفاعل هو الموجد وأن الايجاد لا يتعلق بنفس الفعل لانه اضافة محضة بل انما يتعلق بما فعل

(قوله هو الموجد الخ) ولا ضرورة الى حمله على المعنى المجازى لان الفاعل هنا هو الله تعالى وهو خالق كل شيء اه منه

الاهتداء أى وجد ان طريق يوصل كما يقال هديت الى طريق البلد ويقابله الضلال أى فقدان ذلك الطريق وقد تستعمل متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل واراءته ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة الى ما لا يوصل كما يقال أضلنى عن الطريق وقد

به وهو هنا الاهتــداء والضلال لكن يرد عليــه أن النسبة الحقيقية الى الفاعل انما هي بايجاد الفاعل مافعــل بذلك الفعل من الحاصل بالمصدر لا بايجاد ماقد يترتب عليه وقد لا كالاهتــداء والضلال بالنسبة الى الهــداية والاضــلال نعم يتم ذلك لو كان الاهتــداء والضــلال مطاوعي الهداية والاضلال وليسا كذلك لانهما من قبيل علم وتعلم لا من قبيــل كسر وتـكسر فالحق أن يقال ان الهداية بمعنى الدلالة على الطريق الموصــل كما في اللغة وانها عامــة تكون مع الوصول وبدونه واستعمال العام في فرده لا يكون تجوزا في الآيات المذكورة مستعملة فيما مع الوصول بقرينة المقام فلا اشكال أصلا (و) كان الاضلال عندهم بمعنى (منع الالطاف) وهو مختص به

(قوله لا بايجاد الخ) غاية الأمر أنها لا تنافيه وان ذلك من كونها بمعناه اه منه
(قوله مع الوصول الخ) الا أنه عندنا بخلق الله ابتداء لانه الخالق وحــده وعند المعتزلة بنصب الادلة اه منه

تستعمل بمعنى الدعوة الى الحق تشبيها له بالطريق وقد يستعمل الاضلال بمعنى الاهلاك والضــلال بمعنى الهلاك كقوله تعالى فلن يضــل أعمالهم وأئذا ضللنا في الارض (قوله ما من شأنه أن يترتب عليها الخ) لما كانت الهداية المنســبة الى الله تعالى هي المتعدية دون اللازمة لامتناع نسبتها اليه تعالى وكان معنى هــداه الله انه خلق الاهتداء له لأنه خلقها بالمعنى المتعدى كما هو ظاهر فسر الشارح قول المصــنف أعني خلق الهداية بخلق الايمان والاهتداء المترتب على الهداية المتعــدية ليصح الكلام وينطبق على المرام فانهم (قوله وسواء فعل المطاوعة وغيره كما في هدى واهتدى الخ) كما أن في هدى زيد عمرا تكون الدلالة الحاصلة عقيب تعلق قدرة زيد بها مخلوقة لله تعالى يكون الاهتداء في اهتدى عمرو مخلوقا له أيضا (قوله وخلق مايترتب عليها الخ) عطف تفسير لقوله خلقها لما مر أن المراد من خلق الهداية هو خلقها بمعنى الاهتداء فتبصر في النسخة الجديدة التي غير الشارح فيها بعض عبارات النسخة الاولى (قوله فان معنى الهادي هو فاعل الهداية الخ) كتب عليه بمعنى الاهتداء كما أن المحرك هو فاعل الحركة انتهى (قوله في النسخة القديمة من غير تجوز في ذلك الخ) خلافا للمعتزلة فانهــم حملوا الهــداية على المعاني الآتية مجازا لتعذر

تعالى ويقبل التعليق بالمشيئة أيضا وانما عنها (العلم) أى علمه تعالى (بانها لاتجدى) نفعا (أو) هو بمعناه اللغوى وهو الدلالة على خلاف الطريق لكنه فعل الشيطان و(الاسناد) اليه تعالى (مجاز)

معناها الحقيقى بناء على أصلهم الفاسد من أنه لو كان الهدى والضلال فى العباد مخلوقا له تعالى لانهم لما صح فى حقهم المدح والذم والثواب والعقاب كامر ثم أقول ههنا بحث وهو أنه اذا سلم ان المعنى الحقيقى للهداية هو خلق الاهتداء لزم أن يكون نسبتها الى العبد كالنبى صلى الله عليه وسلم وغيره مجازا عندنا أيضا ضرورة أن العبد عندنا كاسب لاخالق وقد يجاب بأن المعنى الحقيقى للهداية المتعدية هو الدلالة الى الطريق فهى بهذا المعنى اذا نسبت الى من يكون فاعلا لها يكون اسنادها كمعناها حقيقيا لامجازيا سواء كان الفاعل موجدا كالبارى تعالى أو غير موجد كالعبد فان اسناد الفعل الى فاعله هو أنه متعلق قدرته أعم من أن يكون بطريق الخلق أو الكسب فالهداية المنتسبة الى البارى تعالى والعبد مستعملة على سبيل الحقيقة من حيث المعنى ومن حيث الاسناد جميعا فاعتبار الايجاد والخلق فيها عند نسبتها الى البارى انما هو من حيث الاسناد اليه تعالى لامن حيث دخول الخلق فى معناها الموضوع له حتى يلزم المجاز فى نسبتها الى العبد كما أشار اليه الشارح فيما سبق بقوله نسبة الهداية اليه تعالى الخ نعم لو أسندت الى غير الفاعل كما فى قوله تعالى ان هذا القرآن يهدى للتى الخ كان اسنادها مجازا وان كان معناها حقيقيا وأما على طريق المعتزلة حيث يجعلون معناها الحقيقى لازمة أو متعدية من أفعال العبيد ومخلوقاتهم دون البارى تعالى فيجعلونها فى اسنادها الى البارى مجازا لغويا بمعنى الارشاد بنصب الادلة أو منح الالطاف كما يأتى وان كان معناها حقيقيا فتأمله واحفظه فانه من البدائع الدقيقة جدا (قوله لايقبل التعليق بالمشيئة الخ كتب عليه مثل الوجد ان ضالا (قوله لايحص المؤمن الخ) كتب عليه مثل الارشاد الى طريق الحق (قوله ليس مضافا الخ) كتب عليه مثل التسمية ضالا والارشاد المذكور وهذا مبنى على أن الايجاد غير مختص به انتهى أقول أيضا وبعض معانى الاضلال كالاهلاك والتعذيب كما فى شرح المقاصد لايقابل الهداية (قوله فى النسخة القديمة بل الظاهر أن نسبتها الى غيره تعالى بطريق التجوز الخ) أقول فيه نظر ظاهر لما تحقق آنفا ان نسبتها الى العبد

لما انه باقداره تعالى (وأما اللطف والتوفيق والعصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة) في العبد (والخذلان خلق قدرة المعصية) فيه بناء على أنها عرض لا يبقى زمانين فيكون مع الفعل (وقيل العصمة) هي (أن لا يخلق الله في العبد الذنب) كما هو المروي عن بعض أصحابنا (وقيل خاصية) في نفس الشخص أو بدنه (يمتنع معها صدور الذنب) عنه ورد بأنه حينئذ لا يصح تكليفه بترك الذنب (وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف

كالبارى بطريق الحقيقة نعم نسبتها الى مالا قدرة له كالقرآن ونحوه بطريق التجوز كما مر وصرح به في شرح المقاصد كيف ولو كان نسبته الى غيره تعالى مطلقا مجازية كان نسبة جميع أفعال العباد اليهم مجازية ولم يقل به أحد وعليه لهذا ترك هذا في نسخته الجديدة كما لا يخفى على متصفحي نسخ الشرح فتدبر (قوله لما انه باقداره وتمكينه الخ) بيان للمناسبة المصححة للتجوز (قوله واضافة القدرة الى الطاعة والمعصية الخ) اقول مرادهم من خلق قدرة الطاعة أو قدرة المعصية اما خلق الصفة الحقيقية التي هي المبدأ أو خلق تعلقها وكلاهما باطل هنا أما الثاني فظاهر لما مر أنه أمر اضافي اعتباري لا يقتضي موجدا وأما الاول فلانه لا اختصاص له بنا معشر الاشاعرة اذ المعتزلة أيضا لا ينكرون أن خلق المبدا لله تعالى فالتحقيق هو أن المراد أن التوفيق عبارة عن خلق الطاعة للعبد عند تعلق قدرته بها والخذلان خلق المعصية له عند تعلق قدرته بها فاضافة القدرة الى الطاعة والمعصية انما هي للنسبة المخصوصة الحاصلة بينها وبين واحد منها عند خلق الله ذلك الواحد عند تعلقها فلا اشكال أصلا فقول الشارح «مد ظله» مشعرة بعدم تساوى نسبتها الخ وكذا قول المصنف رحمه الله في شرح المقاصد وهذا مبنى على أن القدرة مع الفعل وليس نسبتها على الطرفين سواء انتهى ان أراد بهما هذا التحقيق فذاك وان أراد بهما الايراد فمدفوع بهذا التحقيق فحفظه فانه من بدائعنا (قوله ورد بأنه حينئذ الخ) أقول لم لا يجوز أن تكون تلك الخاصية عبارة عن ملكة يمتنع معها صدور الفجور والذنب مع القدرة عليه

عنده الطاعة) تركا أو اتيانا (أو يقرب) المكلف (منها مع تمكنه في الحالين) أي الترك والاتيان (ويسميان) اللطف (المحصل) للواجب وترك القبيح (و) اللطف (المقرب) منهما (و) يخص باسم (التوفيق اللطف المحصل للواجب والخذلان) عندهم (منع اللطف و) يخص باسم (العصمة اللطف المحصل لترك القبيح)

(فصل والاجل) في اللغة الوقت وأجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها ثم شاع استعماله في آخر مدة الحياة كما قال (الوقت الذي علم الله بطلان حياة الحيوان فيه وهو واحد) لا يتغير بتقدم أو تأخر بحسب الاسباب كما زعم المخالف (والمقتول ميت بأجله) أي في الوقت الذي علم الله في الازل بطلان حياته فيه لا بفعل العبد (الا أن موته مما خلقه الله عقيب فعل العبد) كالضرب

(قوله تركا أو اتيانا الخ) أي سواء كانت الطاعة من قبيل التروك كالامتناع من شرب الخمر ونحوه أو الاتيان كفعل الصلاة ونحوها فتدبر (قوله في الحالين أي الترك والاتيان الخ) أي مع التمكن على الاتيان في حال الترك وعلى الترك في حال الاتيان بالنظر الى ذات القدرة فأقول ويمكن أن يراد من الحالين حال الاختيار وحال التقريب أي اعتبر في اللطف التمكن على الفعل والترك سواء لطفا محصلا أو مقربا بل أقول تأخير قوله مع التمكن الخ عنهما أظهر في هذه الارادة فتفطن جدا (قوله أي في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل الخ) أي خلق الله تعالى وايجاده في الوقت المذكور كما يقتضيه سوق عبارة الشارح الى آخر البحث فافهم (قوله لا بفعل العبد) أي لا بايجاده وتأثيره اذ ليس للعبد كما مر الا الكسب الذي لا يقتضي الوجود والا فلا شك أن موت المقتول من متولدات فعل العبد الذي هو القتل أعني التعلق وقدرته بازهاق الروح لكن من غير ايجاد وتأثير كما في سائر الافعال الصادرة من العباد على ما حقق سابقا (قوله كالضرب) الاولى كالقتل كما تصرح به عبارة المصنف في شرح المقاصد فليتأمل

فيتوهم أنه بفعله وليس كذلك اذ لامباشرة منه فيه ولا توليد (ووجوب الجزاء على القاتل) ليس لما ثبت فى المحل من الموت فانه ليس فعله لامباشرة ولا توليدا بل (لما اكتسبه من الفعل) المنهى بالاسباب المفضية اليه (و) لما (ارتكبه من النهى) عن ذلك بمباشرة ذلك الفعل المفضى الى الموت سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالأجل (ومعنى زيادة البر فى العمر) كما ورد فى الحديث لا يزيد

(قوله ولما ارتكبه من النهى الخ) لا يخفى ما فيه من المسامحة اه منه

(قوله فيتوهم أنه بفعله) أى بتأثيره وايجاده كما سبق آنفا هذا هو التحرير الموافق لمراد الشارح «مدظله» لكن أنت خبير أن تحقيق كون أفعال العباد بخلق الله لا بخلق العبد بل بكسبه قد سبق مستوفى ومفصلا فقصود الماتن من حديث المقتول هو دفع مايتوهم أن موته سابق على أجله فحينئذ كان التحرير الموافق للمراد ان يقال والمقتول ميت بفعل الله وتأثيره فى أجله ووقته المعلوم الا أنه لما خلقه الله عقيب فعل العبد والقتل الصادر منه توهم أنه سبق الاجل بقطع فعل العبد له وليس كذلك كما لا يخفى على المتأمل فى المقام (قوله اذ لامباشرة فيه ولا توليد الخ) كتب عليه فان ما باشره هو الضرب وما تولد منه هو الايلام والموت فعل الله انتهى • أقول فيه نظر فانه ان أراد بالمباشرة والتوليد ما اعتبر فيه الصدور بطريق التأثير بلا واسطة أو معها كما هو المراد فى عبارة المعتزلة فيرد أن الضرب والايلام ليس صدورهما بطريق التأثير وان أراد بهما ما اعتبر فيه الصدور أعم من أن يكون بطريق التأثير أو الكسب فلا امتناع من أن يجعل الموت أيضا فعل العبد ومن توليداته كسبا وأيضا مقتضى التعليل وهو أنه لو كان هناك مباشرة أو توليد لصح أن يكون الموت بايجاد العبد وليس كذلك فتفطنه (قوله ليس لما ثبت فى المحل من الموت الخ) الاولى مايظهر مما سبق منا أن يقول ليس لايجاده الموت فى

في العمر الا البر (كـثرة الخير) وطيب العيش فانه في حكم الزيادة (للنصوص القاطعة على انه لا تقدم ولا تأخر على الاجل) قال تعالى ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون

❁(فصل) في (الرزق) هو (ماساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به) سواء بالتغذي أو بغيره مباحا أو حراما فيدخل رزق الانسان وسائر الحيوانات ويخرج مالم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيأ وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك لم يصر رزقا له (و) على هذا (كل يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره) ولا الغير رزقه (و) ذلك بخلاف ما اذا (قيل) بدل فانتفع به (لينتفع به) على ماهو عند البعض (وقد يخص بالمأكول) لكثرة استعماله فيه (وقيده المعتزلة بان لا يكون لأحد منعه فيخرج الحرام) لان الرزق مضاف الى الله تعالى واضافة الحرام اليه تعالى قبيح بناء على أصلهم الفاسد (فلا يكون من رزق في جميع عمره بالحرام مرزوقا و) ذلك باطل اذ (قد دلت النصوص) القاطعة (على ضمانه) تعالى (الارزاق) قال تعالى ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها

❁ (خاتمة التسعير تقدير ما يباع به الشئ) طعاما كان أو غيره (و يكون غلاء) باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والزمان (ورخصا) باعتبار النقصان عنه (باسباب من الله) تعالى مما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه و بالعكس أوله فيه اختيار كادخار الاجناس لكن مرجعه الى الله تعالى أيضا (فالمسعر هو الله وحده) خلافا للمعتزلة زعما أنه قد يكون من أفعال العباد

(فصل) اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه و (المعتزلة) من جهة أن ماهو قبيح منه

المحل بل لما كسبه الخ (قوله من جهة أنه لاقبيح منه ولا واجب عليه الخ) حاصله أنا

يتركه وما يجب عليه بفعله و (أوجبوا على الله أمورا) بناء على أصلهم الفاسد من جعلهم العقل حاكما بالحسن والقبح ونحن لا نجعله حاكما بل الحاكم هو الله تعالى فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه (وتحرير وافى معنى الوجوب) عليه تعالى ففسروه تارة بأنه لابد أن يفعله لقيام الداعى وانتفاء الصارف وتارة بأن لتركه مدخلا فى استحقاق الذم (فمنها اللطف) وهو كما مر ما يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية أو يختار عنده الطاعة كالارزاق وا كمال العقل ونصب الأدلة وما أشبه ذلك (لان منعه نقض للغرض) الذى هو الاتيان بالمأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بالمنع لجواز أن لا يكون بعض المأمور به مرادا

والمعتزلة متفقون على أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الحكم بهاتين السالبتين أما عندنا فهو لانتفاء الموضوع أعنى القبيح والواجب بالنسبة اليه تعالى لانهما بالشرع ومن متفرعات التكليف ولا يتصور تعلق التكاليف بأفعاله تعالى كما سبق وأما عندهم فلاعتقادهم تحقق الموضوع وسلب المحمول عنه بمعنى ان هناك قبيحا لا يفعله وواجبا لا يتركه فان قيل لم لا يجوز أن يكون الوجوب فى حقه عندهم بمعنى ان الفعل لا ينفك عنه ويلزمه قلنا هذا قول بكون الله موجبا فى أفعاله غير مختار وهو خلاف معتقدهم فان قيل لعلهم أرادوا بالوجوب ما هو بالاختيار كما سبق ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار قلنا فحينئذ لا يبقى بيننا وبينهم نزاع (قوله لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه) يعنى كما أنه ليس موجبا فى أفعاله لما ثبت من كونه قادرا مختارا خلافا للفلاسفة فكذلك لا وجوب عليه اذ ليست أفعاله مأمورة أو منهية تعالى عن ذلك علوا كبيرا (قوله ففسروه تارة الخ) قد سبق ما يفيد أن نحو هذه تفاسير لا تجديهم نفعا ولا تبين معتقدهم فافهم (قوله كالارزاق واكمال الخ) تمثيل لما يقرب الخ وما يختار عنده الخ كليهما (قوله وما أشبه ذلك الخ) كتب عليه من القوى والآلات ونحو ذلك (قوله بعض المأمور به مرادا) فلا يكون غرضا حتى يكون منعه نقض الغرض

أوالغرض أو يتعلق بنقضه حكمة (و) لان منعه (تقريب أو تحصيل للمعصية) وذلك قبيح ورد بعد تسليم أن ايجاد القبيح قبيح بان عدم تحصيل الطاعة أعم من تحصيل المعصية وكذا عدم التقريب الى الطاعة أعم من التقريب الى المعصية (ولان الواجب) من الطاعة (لا يتم الا به) لانه يحصله أو يقربه ومالا يتم الواجب الا به واجب (قلنا) ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا (ف) ليس مما نحن فيه على أنه (يجب أن لا يبقى كافر ولا فاسق) لان من الالطاف ماهو محصل ومن قواعدهم أن أقصى اللطف واجب (و) يجب (أن لا يخلو عصر من الانبياء والاولياء) يأمرون بالمعروف ويدعون الى الحق (و) منها (العوض) وهو نفع خال عن التعظيم يستحق (في مقابلة) ما يفعل الله تعالى بالعبد من (الألم) والسقم (ونحوه) مما يجري مجراه كتفويت المنافع عليه فيخرج الاجر والثواب لكونهما التعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المنفضل به لكونه غير مستحق (لأن تركه) قبيح لانه (ظلم) فيجب فعله (واختلفوا في وجوب كونه في الآخرة) فقيل

(قوله أو لغرض) عطف على قوله مرادا (قوله أو يتعلق بنقصه حكمة) عطف على قوله لايكون لا على قوله يكون لكن ينبغي أن هذا النوع انما يكون بعد تسليم قبح نقض الغرض منه تعالى (قوله وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا) يعني انه قد تقرر أن أفعاله تعالى ليست مما يتعلق به التكليف فالوجوب بهذا المعنى هو الوجوب الشرعي الذي ليس مما نحن فيه (قوله على أنه يجب أن لا يبقى الخ) يعني بعد تسليم القاعدة المذكورة وتسليم أن ما نحن فيه هو هذا الوجوب فهو معارض بأن ذلك يستلزم أن لا يبقى كافر الخ واللازم باطل ضرورة (قوله فيخرج الاجر والثواب الخ) حاصله أن الواصل الى العبد اما أن يكون نفعا أو ضررا والنفع اما أن يكون العبد مستحقا له أولا والثاني هو محض الفضل والاول اما أن يكون بتعظيم بأن يكون في مقابلة فعل العبد من الاتيان بالاوامر وترك المناهي فهو الاجر والثواب والعدل أولا يكون به بأن يكون في مقابلة فعل الله تعالى من الآلام والاسقام العارضة للعبد فهو العوض وأما الضرر

لالأنه لايجب دوامه وقيل نعم لان انقطاعه يوجب الالم فيستحق بهذا عوضا آخر

فهو العقاب الواصل اليه فى مقابلة ارتكاب المناهى وترك الاوامر يطلق عليه وعلى الاجر والثواب لفظ الجزاء والجزاء مطلقا كالعوض واجب على الله عندهم لان كلا منهما مما يستحقه العبد فيكون تركه قبيحا لكن ترك المصنف هنا التعرض لوجوبه عندهم لما أن تفصيله يأتى فى السمعيات فظهر أن المقصود من خروج الاجر والثواب هو الخروج من تعريف العوض لاالخروج عن الوجوب وأما الفضل فلان العبد غير مستحق له وغير واجب عندهم كما أن الكل كذلك عندنا (قوله لانه لايجب دوامه الخ) حاصله أنهم اختلفوا فى أن الاعواض الواجبة على الله تعالى هل يجب أن تقع فى الآخرة أو يجوز وقوعها فى الدنيا ومبنى الخلاف أنها بعد الوقوع هل يجب أن تكون دائمة غير منقطعة أو يجوز انقطاعها فمن قال بلزوم دوامها قال بوجوب وقوعها فى الآخرة دون الدنيا لان الدنيا بما فيها فانية غير دائمة بخلاف الآخرة بما فيها ومن قال بجواز انقطاعها مستندا الى أن العقلاء ربما يستحسنون الآلام بأعواض ومنافع منقطعة قال بجواز وقوعها فى الدنيا الفانية هذا هو التحرير الذى فهمته من مراجعة شرح المقاصد فليراجع (قوله لان انقطاعه يوجب الالم الخ) أقول ههنا بحث وهو أنه ان أراد أن عدم كونه فى الجنة يلزمه الانقطاع واللادوام وان الانقطاع لكونه موجبا للاغتمام والالم يقتضى عوضا آخر وهكذا يلزم التسلسل وهو باطل فيرد عليه ان هذا التسلسل غير باطل لانه بمعنى عدم الوقوف الى حد وهو جائز كما قالوه فى دوام نعيم الجنان كيف ولو سلم بطلانه لزم منه بطلان مدعى المستدل أعنى وجوب دوام الاعواض وان أريد أن ذلك الانقطاع يوجب شوب الاعواض بالآلام والعوض يجب أن يكون مشوبا بالالم فيرد أن كل عوض من تلك الاعواض من حيث انه عوض للالم السابق عليه ليس مشوبا بالالم وأيضا لانسلم ان وقوعها فى الدنيا يوجب انقطاعها الموجب للالم لانه ان أريد أنها اذا وقعت فى الدنيا يلزم انقطاعها فى حياة الشخص المستحق فالمنع ظاهر لجواز دوامها مادامت حياته وان أريد أنها تنقطع بموته كما هو الظاهر مما سبق من الاستدلال المذكور بفناء الدنيا بما فيها فسلم لكن لانسلم أن الانقطاع حينئذ يوجب الالم ضرورة أن ادراك الالم يلزمه الحياة لكن ينبغى أن يعلم أن الاستدلال بما يلزم من الانقطاع

وعلم وردّ بجواز عدم شعوره بالانقطاع (وفى حبوطه بالذنوب) فمن قال به قال لولاه لكان الكافر فى كل وقت من أوقات الآخرة فى نعيم العوض وعقاب الكفر والجمع محال ومن لا قال عوض أهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات بحيث لا يتألم بانقطاع التخفيف (و) اختلفوا (فى أن أعواض الكفار والفساق وغير العاقل) كالصبيان والمجانين والبهائم (تكون فى الدنيا أو فى الآخرة) وأعواض الكفار والفساق فى الآخرة بتخفيف العذاب (و) فى (أن البهائم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العلم) بان ذلك عوض أم لا (ومنها الأصلح للعباد فى الدين) فقط كما ذهب اليه البصريون من المعتزلة و يعنون بالاصلح الانفع (وقيل فى الدنيا) أيضا كما هو مذهب البغداديين منهم و يعنون به الاصلح فى الحكمة والتدبير سواء كان فيه نفع العبد فى الدين أو الدنيا أو كليهما أو لم يكن (ولا خلاف) بين الفريقين (فى) وجوب (الاقدار والتمكين) عليه تعالى (لان تركه بخل) ان علم ما هو الانفع (وسفه) أى جهل ان لم يعلم (قلنا فيلزم أن لا يخلق) الله تعالى (الكافر الفقير)

(قوله سواء كان الخ) اى بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل كما هو مذهب الحكماء اه منه

الذى استدل به الشارح على وجوب كون العوض فى الآخرة انما استدل به المصنف فى شرح المقاصد على دوامه للشخص المستحق فتأمله (قوله ورد بجواز عدم شعوره الخ) أقول عدم الشعور بالانقطاع مادام الشعور باقيا مستبعد جدا فهذا الرد انما يلائم ارادة الانقطاع بموت أو نحوه فتدبره (قوله أعواض الكفار والفساق الخ) أقول هذا الاختلاف راجع الى الاختلاف السابق بناء على التحرير الذى سبق مما فحينئذ ينبغى فى دفع التكرار أن يقال ان مبنى الاول هو ما سبق ومبنى هذا فى غير العاقل كالبهائم هو الاختلاف فى أنه هل تحشر أم لا وفى الكفار والفساق هو أنه هل يمكن اجتماع العوض والتعذيب أم لا فتدبر ويمكن أيضا أن يحمل الخلاف السابق على غير ما حررناه

المعذب فى الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالآلام والاسقام (و)أن(لايخلده فى النار و)أن(لايميت المحسن و)أن(لايبقى المسىء سيما ابليس وذريانه)حيث يأتون الناس بالاساءة من حيث لايرونهم

(فصل) فى أسماء الله تعالى وبه تنتهى مباحث الالهيات (تغاير الاسم) وهو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على مايعم أنواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان على ماهو مصطلح النحاة (والمسمى) وهو المعنى الذى وضع الاسم بازائه (والتسمية) وهى وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشىء باسمه (ضرورى) لاخفاء فيه بعد تصور معانيها لكنه لما كان أكثر مايقع فى المحاورات

فتأمله (قوله المعذب فى الدنيا والآخرة الخ) أقول هذا الايراد اعا يتم لو أريد الاصلح للعباد كما ذهب اليه البصريون وأما على مذهب البغداديين الذين يعنون به الاصلح فى تدبير نظام العالم فلا فافهم(قوله فى النسخة الجديدة أى مدلول الاسماء عنى الوجه على الخ)فيكون لفظ الاسم الواقع فى هذا القول مرادا به مدلول مدلوله أعنى مدلول مثل الخالق الذى هو مدلول المركب من الالف والسين والميم كما يصرح به قوله الآتى قريبا ويراد بها مدلولات الالفاظ الخ فتدبر (قوله فى تلك النسخة وذلك لانه كثيرا ما الخ) بيان لصحة اطلاق لفظ الاسم المركب من تلك الحروف وارادة مدلول المدلول منه لكن أقول اذا قيل اسماء الله تعالى قديمة مثلا ويراد بها معانى العالم والقادر ونحوهما يتم أن تلك المعانى مدلولات الالفاظ التى هى العالم والقادر ونحوهما وأن تلك الالفاظ مدلولات لفظ الاسم المركب المذكور لكن لايتم أن تلك المعانى نفس المسمى المراد به الذات على مايصرح به كما هو ظاهر ومن قيل لعله أراد « مدلوله » أنه كثيرا ما يطلق لفظة أسماء الله ويراد منها المدلول الذى هو الذات قلت هذا ممنوع بل باطل كما لايخفى فان قلت يأتى قريبا أنه اذا أريد بالاسم المدلول قد يكون نفس المسمى أى الذات وقد يكون غيره بل قد يقال انه حينئذ نفس الذات مطلقا تسرى لزحمة الايراد عليه قلت ذلك فى الاسم الذى هو مصداق ذلك المركب كالعالم والخالق والقادر لافى المركب من تلك الحروف كما ينادى عليه مايأتى من قوله كما اذا كان اسم الذات وقوله كالخالق وقوله سواء اسم الذات أو الصفة فظهر أن المراد من الاسم فى قول الماتن

من الاسماء هو الاسم الذى أريد به المدلول دون اللفظ وكانت الاحكام الواردة عليه واردة على مدلوله كما فى زيد كاتب والمدلول هو المسمى أطلق البعض القول بان الاسم نفس المسمى ثم لما كان مجرد ذلك غير كاف فى صحة القول المذكور ضرورة ان اللفظ غير المسمى وان أريد به المدلول قال المصنف (والقول بان الاسم نفس المسمى و) ان (التسمية غيرهما) ليس على ظاهره بل (أريد بالاسم) فى هذا القول (المدلول) أى مدلول ماصدق عليه الاسم تجوزا لأنه لما لم يكن اللفظ ملحوظا قصدا بل تبعا وآلة للمعنى جعل كأن لم يكن مذكورا بل المذكور هو المدلول

(قوله بأن الاسم نفس المسمى الخ) المقصود من الاسم هو المسمى وأين هذا من النفسية اه منه

أريد بالاسم ليس هذا اللفظ فى القول المذكور كما صرح به فى هذه النسخة والنسخة القديمة بل المراد به هو الواقع فى نحو قوله تعالى هو الله الخالق البارئ المصور فيكون المراد به فى ذلك القول هذه الاسماء مرادا بها مدلولاتها يعنى ان تلك الاسماء اذا أريد بها معانيها لاأنفسها فمدلولاتها نفس المسمى فيكون نسبة المسمى اليها مجازا فى الاسناد باعتبار مدلولاتها فتوجيه النفسية فى النسخة القديمة بقوله لانه لما لم يكن اللفظ ملحوظا قصدا بل تبعا وآلة للمعنى جعل كأن لم يكن مذكورا بل المذكور هو المدلول فقط انتهى أولى من توجيهها المذكور فى هذه النسخة ويؤيد هذا مافى شرح المقاصد مما حاصله أنه ليس الخلاف فى أن لفظ الاسم المؤلف من السين والميم هل هو موضوع للفظ الشئ أو لمسماه بل الخلاف انما هو فى الاسماء التى لفظ الاسم واحد منها ولا خفاء فى أنها فى نفسها أصوات وحروف وهى مغايرة لمدلولاتها واذا أريد بها المدلولات فلا خفاء فى أنها نفس مسمياتها من غير احتياج الى الاستدلال فانه بمنزلة قولنا ذات الشئ ذاته فان قيل اذا كان ماذكر ظاهرا فما وجه هذا الاختلاف المشهور بين العلماء قلنا ما يصدق عليه الاسم اذا وقع فى الكلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد به نفس اللفظ كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر به عنه فحينئذ لايبعد أن يقع بهذا الاعتبار اشتباه يفضى الى الاختلاف المذكور انتهى (قوله فى النسخة القديمة أى مدلول ماصدق عليه الاسم تجوزا الخ) أقول لما قررنا أن المراد من الاسم فى قوله أريد بالاسم ماصدق هو ماصدق عليه الاسم من الخالق وغيره كما

فقط فالمراد أن مدلول الاسم نفس المسمى وقد يقال اذا أريد بالاسم المدلول فقد يكون نفس المسمى كاسم الذات وقد يكون غيره كأسماء الافعال وقد لا ولا كأسماء الصفات على ما نسب الى الشيخ هذا (و) من ههنا يعلم أن (التمسك) من القائلين بالنفسية (بقوله تعالى) أى ما تمسك به من قوله تعالى (سبح اسم ربك الأعلى) لان التسبيح للذات دون الاسم (و) من القائلين بالغيرية (بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى) لما أن المسمى واحد (ليس محل النزاع) فان الكلام فيما صدق عليه مدلول الاسم وان مدلول لفظ الاسم هو اللفظ دون الذات فكيف

(قوله فالمراد أن مدلول الاسم نفس المسمى الخ) فان قيل فعلى هذا لا يكون محل النزاع لانه من قبيل حمل الشئ على نفسه وهو ضرورى قلنا لما كان الاسم قد يطلق على نفس اللفظ وقد يطلق و يراد به المدلول فلا بعد أن يكون ذلك منشأ الاشتباه على انا لا نسلم عدم اختلاف المدلول والمسمى بحسب المفهوم وهذا القدر كاف اه منه
(قوله هو اللفظ دون الذات) فان قيل أرادوا الاسم الذى هو مدلول هذا اللفظ ولا شك أن مسماه الذات قلنا فيلزم أن لا يكون المراد من هذا اللفظ مسماه الذى هو اللفظ فلا يكون عين مسماه مع أنه مما صدق عليه الاسم أيضا فالحق أن المراد به نفس اللفظ الذى هو مسماه و يكون ايقاع التسبيح عليه اما على سبيل التجوز أو على الحقيقة اه منه « مدظله »

اعترف به هنا لم يكن ارادة المدلول الذى هو المسمى منه مجازا كما هو الظاهر نعم نسبة النفسية اليه فى قولهم الاسم نفس المسمى مجاز فى الاسناد كما حقق لكن أين هذا من ذلك فتأمله
(قوله فى النسخة الجديدة وقد يكون غيره كالخالق فان مدلوله الخ) اقتصر فى هذه النسخة على الاسم الذى هو نفس المسمى والذى هو غيره من غير تعرض لما هو ليس هو ولا غيره نظرا الى المعنى المشهور للغيرية أعنى نقيض هو هو خلاف ما عليه الشيخ الاشعرى ومن ههنا تعرض لما هو عليه بما كتب ههنا فى الحاشية بقوله ومن ههنا ذهب الشيخ الى تثليث الاسماء منها ما هى عين المسمى وهو اسم الذات ومنها ما هى غيره وهى أسماء الافعال ومنها لا عين ولا غير وهى أسماء الصفات انتهى بخلاف النسخة القديمة

بلفظه (اذن ولا منع ولا بمرادفه) أى مرادف لفظه (وكان مشعرا بالجلال فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى منعه الجمهور) لانه لا يجوز أن يسمى النبى صلى الله عليه وسلم بما ليس من أسمائه بل لو سمى واحد من أفراد الناس بما لم يسمه به أبواه لما ارتضاه فالبارى تعالى أولى (ولم يجز) بالاتفاق (مثل العارف والفطن لتوهم الاخلال) لشهرة استعماله مع خصوصية تمتنع فى حقه تعالى فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم والفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل (ولا مثل الحارث والزارع) وان كان واقعا فى الكتاب (لعدم الاجلال) ولا يكفى فى صحة الاجراء على الاطلاق مجرد الوقوع فى الكتاب

ماذكرنا فتدبره جدا لكن أقول لا كلام فى اطلاق اللفظ وارادة معناه كما هو ظاهر وكذا لا كلام فى اطلاقه وارادة نفسه وعينه كما صرح به المصنف فيما نقلناه حيث قال كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر به عنه وأما أن اللفظ موضوع لنقشه ورقمه فلم يعهد منقولا عن أحد بل الامر بالعكس كما مر فى بحث الموجود أن الخطوط دوال موضوعة للالفاظ فحينئذ لا بعد فى أن يقال قولنا زيد مكتوب ونحوه مشتمل على المجاز فى الاسناد بأن يكون زيد مستعملا فى الموضوع له أعنى لفظه فيكون اسناد المكتوب اليه مجازا باعتبار رقمه ونقشه فحينئذ تكون نسخة المتن هو النفس بالنون والفاء والسين وينطبق المثال على المرام ويندفع البحث المذكور فتأمل فان الاسنان عن نحو هذه التصديقات ليس سبيل ذوى الحلاه (قوله لشهرة استعماله مع خصوصية الخ) حاصله انه وان جاز استعمال مثالهما مع عدم اعتبار تلك الخصوصية الممتنعة فى حقه تعالى لكن المشهور الكثير مع اعتبارها لو أطلق عليه تعالى [illegible] الاجلال [illegible] الخصوصية بسبب تلك الشهرة وذلك احلال مانع من اطلاقه عليه تعالى [illegible] حينئذ قوله مع خصوصية تمتنع الخ ظرفا لغوا متعلقا بالاستعمال وليس المراد ان شهرة الاستعمال مانع واعتبار خصوصية مانع آخر كما يتوهم من كون قوله مع الخ [illegible] مستقرا فافهم

أو السنة بحسب اقتضاء المقام بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم ۞ ثم اعلم أن مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون مأخوذا باعتبار الافعال والصفات والسلوب والاضافات وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء (ولا خلاف فى كثرة أسماء الله تعالى باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات و) كذا (لا) خلاف (فى امتناع ما يكون باعتبار الجزء) اذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم باعتباره عليه تعالى كالجسم على الانسان (والحق ثبوت ماهو باعتبار نفس الذات وهو لفظ الله) فانه علم للذات (وان كان) مأخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام وكان (الاله اسما للمعبود) مطلقا فان ذلك لا ينافى العلمية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضى العلم بالموضوع له ولا سبيل الى العلم بحقيقة الذات وأجيب بانه يكفى معرفة الموضوع له بوجه ككونه واجب الوجود على أنه يجوز أن يكون الواضع هو الله تعالى (ولا تنحصر أسماؤه فى تسعة وتسعين) وان ورد ان لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة اذ ربما لا يكون اسم العدد لنفى الزيادة بل يجوز أن يكون لغرض آخر كزيادة الفضيلة أو أن من أحصاها دخل الجنة فى موضع الوصف

(الباب السادس فى السمعيات)

أى فى الامور التى يتوقف عليها السمع كالنبوة أو تتوقف هى على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه فصول ۞ (الفصل الاول) فى النبوة (النبي انسان بعثه الله) الى الخلق (لتبليغ ما أوحى اليه)

(قوله بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم) حاصله أن مجرد الوقوع فى ذلك ليس اذنا من الشارع تعالى لجواز أن يكون الاطلاق منا ويكون وقوعه فيه بمقتضى المقام فجواز الاطلاق يتوقف على الاذن الصريح من الشارع أو الاذن الضمنى بأن يقع فى الكتاب أو السنة ومع ذلك لا يكون خاليا من نوع تعظيم ورعاية أدب فتبصر (قوله فى موضع الوصف) فيفيد أن أسماء الله التى بهذه الصفة

اليهم (وكذا الرسول وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب) واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل من له كتاب أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك (ثم البعثة لطف من الله تعالى وفضل) منه للعالمين لانه (يتضمن مصالح كمعاضدة العقل) فيما يستقل بمعرفته مثل وجود البارى تعالى وعلمه وقدرته (ومعاونته) فيما لا يستقل به مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسمانى (ورفع الاحتمال) كازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا فى ملكه بغير اذنه (وبيان المبهم) كمنافع الاغذية والادوية ومضارها التى لا تفى بها التجربة الا بعد أدوار مع ما فيها من الاخطار وبالجملة فمنافع البعثة أكثر من ان تحصى ولذا قال بوجوبها المعتزلة

تسعة وتسعون فلا ينافى أن يكون له تعالى أسماء أخر ليست بهذه الصفة ثم ان قيل إن الاسم الاعظم ان كان خارجا من هذه الجملة فكيف تختص بهذا الشرف وان كان داخلا فيه فكيف يصح أن الاسم الاعظم يختص بمعرفته نبى أوولى وان معرفته سبب لكرامات عظيمة ممن عرفه أجيب بأنه يحتمل أن يكون خارجا ويكون زيادة شرف هذه الجملة بالنظر الى ماعداه مما عداها ويحتمل أن يكون داخلا و يكون المراد من معرفته المذكورة معرفته بعينه فافهم ثم اختلف فى معنى احصائها فقيل هو الاجتهاد فى التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها وقيل هو عدها والتلفظ بها من غير اعراب وقيل هو حفظها والتأمل فى معانيها والله اعلم (قوله واعترض الخ) منشأ الاعتراض هو اعتبار اجتماع الكتاب والشريعة فى الرسول على مايقتضيه التعبير بالواو الواصلة فاذا عبر الى التعبير بأو الفاصلة اندفع الاعتراض وفى قول ثالث اعتبار كون الرسول أخص من النبى أيضا لكن بأن النبى من أوحى اليه سواء أمر بالتبليغ أولا والرسول من أوحى اليه وأمر بالتبليغ وعدم ورود الاعتراض المذكور على هذا القول أظهر من أن يخفى لكن ينبغى أن يعلم أن ما اشتهر من أن عدد الانبياء أكثر من عدد الرسل يجب أن يكون مبنيا على القول بأن الرسول أخص من النبى لان ذلك ينافى تساويهما كما لا يخفى (قوله بوجوبها المعتزلة) لكونها

و يلزمها الفلاسفة فان قيل البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى (و) لا سبيل الى ذلك قلنا يجوز أن (يعرفها المبعوث بنصب الادلة) له الدالة على أن القائل له أرسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع الخلق وتكون مفيدة له ذلك العلم (أو) بخلق (العلم الضرورى) فيه بانه المرسل ولا يرد أن العمدة فى باب البعثة هى التكليف وهو لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لانه فى حقه مشقة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع (و) ذلك (لان) (منافع التكليف أكثر من مضاره وإن خفيت تفاصيل البعض عن البعض كهيآت الصلاة و) هيآت (الحج ونحوهما وطريق ثبوتها) أى البعثة هو (المعجزة) مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز ثم استعير لاظهاره ثم أسند مجازا الى ماهو سبب العجز وجعل اسماله فالتاء للنقل (وهى) فى العرف (أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة) وانما قال أمر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار واحترز بقوله مقرون بالتحدى

لطفا وصلاحا للعباد كأمر (قوله و يلزمها الفلاسفة الخ) لكونها سببا للخير العام المستحيل عندهم تركه فى الحكمة والعناية الالهية لكن الحق هو أن البعثة رحمة من الله يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ماهو المذهب فى سائر الالطاف من غير أن يبتنى على استحقاق من المبعوث على ما هو مقتضى ماذهب اليه المعتزلة ولا على اجتماع أسباب وشروط كما هو مقتضى رأى الفلاسفة بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده (قوله ولا يرد أن العمدة الخ) وأيضا لا يرد ماقالوا من أنا نجد الشرائع مشتملة على أفعال وهيئات لا يليق بالصانع اعتبارها والامر بها كما يشاهد فى أعمال الحج والصلاة ونحوهما مما هو خارج عن قانون العقل وعدم الورود ظاهر مما سبق من مبنى قواعدنا (قوله ثم اسند مجازا الخ) فان المظهر حقيقة هو الله تعالى (قوله فالتاء للنقل) أى من الوصفية الى الاسمية وقيل للمبالغة (قوله واحترز بقوله مقرون الخ) واحترز به أيضا من أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه ثم انه قد يقال يبقى داخلا فى التعريف اتخاذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه فلابد لاخراجه من قيد آخر أعنى ظهور ذلك الامر على يد المدعى وكونه من جهته وأيضا يبقى داخلا

عن الكرامات وبقيد عدم المعارضة عن السحر (ووجه دلالتها) على صدق دعوى الرسالة (انها) عند التحقيق (بمنزلة صريح التصديق) لما جرت به العادة من أن الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق (لكن يقول الدليل على أني رسول

فيه اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد مثلا فنطق بأنه مفتر كذاب فلا بد لاخراجه من قيد الموافقة للدعوى وقد يجاب عنهما بأن ذكر التحدي مشعر بكلا القيدين اذ معناه طلب المعارضة فيما جعله المدعي شاهدا لدعواه وتعجيز الغير عن الاتيان بمثل احداه لكن أقول لانسلم ان نطق الجماد في الصورة الثانية ليس معجزة ولا نسلم أنه ليس موافقا لدعواه لم لايجوز أن يكون قصده هو نطق الجماد مطلقا وقد حصل فيكون تصديقا له من الله في دعواه الرسالة وموافقا لما ادعاه نعم لو قال معجزتي نطق الجماد بأني صادق ونطق بأنه مفتر كذاب لم يكن موافقا له اذ ليس ذلك تصديقا له من الله لكنه مناقشة في المثال فليتأمل ان قيل قيد المقرون بالتحدي يخرج الارهاصات المتقدمة على البعثة مع أن أكثرهم عدوها من المعجزات أجيب بان عدها منها انما هو على سبيل التغليب والتشبيه والا فهي في الحقيقة تأسيسات لقاعدة البعثة لا معجزات لكن بقي أن هذا القيد يخرج المعجزة التي قد تتأخر عن التحدي كما اذا قال معجزتي ما سيظهر مني في يوم كذا ثم ظهرت وأجيب بأن التأخر بزمان يسير يعد مثله في العرف مقارنة فلا اشكال وان كان بزمان طويل فالمعجزة هو ذلك القول المقارن له اخبار بالغيب على أن الامر أن العلم باعجازه يتراخى الى وقت وقوع ذلك الامر هذا عند من يشترط المقارنة وأما من لا يشترطها ويجعل المعجزة نفس ذلك الامر فالامر عنده سهل * ثم اعلم أن الاولى في تفسير المعجزة بحيث لايرد عليه شئ مما ذكر أن يقال هي أمر يدل على تصديق الله المدعي في دعواه الرسالة فتأمل واحفظه فانه من ودائعنا البديعة (قوله وبقيد عدم المعارضة الخ) المراد بعدم المعارضة أن لايظهر مثله ممن ليس بنبي وأما من نبي آخر فليس بمعارضة ثم المراد من ظهور ذلك الامر الخارق هو أن يكون في زمان التكليف لان ما يظهر في قرب الساعة وانتهاء التكاليف لايشهد بصدق المدعي لكونه زمان نقض العادات كذا قالوا (قوله من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق) هكذا رأيت مع

هذا الملك) الحكم (أن) يخالف هذا الملك عادته بأن (يقوم عن سريره ثلاثا) ويقعد
(ففعل فانه) يكون تصديقا له و (يحصل به العلم الضرورى) بصدقه من غير ارتياب
(ولا يقدح فيه) أى فى دلالته على الصدق وحصول الجزم (احتمال أن) لا (يكون
ذلك) الامر من الله تعالى بل مستندا الى مدعى الرسالة (لخاصية فيه) فى نفسه أو بدنه
(أو لاطلاع منه على خاصية فى بعض الاجسام) يتخذها ذريعة الى ذلك (أو) يكون
مستندا الى (وضع فلكى) لا يطلع عليه غيره (أو يكون من ملك أو جن أو) يكون
(ابتداء عادة) أراد الله إجراءها أو تكرر عادة لا تكون الا فى دهور متطاولة (أو)
يكون مما يعارض الا أنه كان (متروك المعارضة) لعدم بلوغه الى من يقدر على
المعارضة (أو) بلغه لكنه تركه (لمانع) كالخوف والاشتغال بما هو أهم أو لا يكون ذلك
منه تعالى لغرض لانتفاء الغرض فى أفعاله على ما هو المذهب (أو) يكون لغرض
لكنه (لا الغرض التصديق) أى لا لأن يصدّق مدعى الرسالة (بل) لثبوت غرض
آخر مثل أن يكون (اجابة للدعوة أو معجزة لنبى آخر الى غير ذلك) من الاحتمالات

نسخ هذا الشرح قديمة وجديدة لكن لى فيه بحث طويل وهو أنه لو سلم أن من عادة
الله أن يخلق عقيب المعجزة العلم الضرورى بصدق مدعى الرسالة كان دلالة المعجزة على
صدق دعواها ضرورية بديهية فلم يحتج الى الاستدلال عليها بأنها بمنزلة تصديق الله
لدعوى المدعى مع اتفاقهم على انها نظرية كما يصرح به قوله ووجه دلالتها الخ وأيضا
لو كان العلم الحاصل بصدق المدعى ضروريا لكان حيث لا يتخلف عن العلم بالامر الخارق
واللازم باطل كما وقع لكثير من أهل النفاق والكفر وأيضا لو كان ضروريا بديهيا لم
يقع متعلق التكذيب واللازم أيضا باطل اتفاقا وأيضا تعليل كون المعجزة بمنزلة صريح
التصديق من الله بقوله لما جرت به العادة من أن الله تعالى يخلق مما لا يخفى ما فيه
فالتحقيق ان العلم بصدق مدعى الرسالة ليس بضرورى بل هو نظرى مكتسب من كون
اظهار المعجزة على يده تصديقا من الله له كأن تقول صدق الله ذلك المدعى باظهار
الخارق على يده وكل من صدق الله فيما ادعاه فهو صادق نعم العلم بأن اظهار الخارق

مثل أن يكون إضلالا للخلق على ما هو المذهب من أن الله تعالى يضل من يشاء (فان الاحتمالات) والتجويزات (العقلية لا تنافي العلوم القطعية العادية) الضرورية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات (على أن الكلام فيما ثبت العجز عن معارضته) وحصل الجزم بانه خارق للعادة (مع فرط الاهتمام) من المتحدين بها وكونهم أحق بها ان أمكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على أهل زمانه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام والموسيقى في زمن داود عليه السلام والفصاحة في زمن محمد صلى الله عليه وسلم فلا يحتمل أنه متروك المعارضة (وانه) أي ذلك الامر (شئ لا مؤثر فيه الا الله) مثل احياء الموتى وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر والمدر فلا يتوهم أنه لخاصية فيه أو في بعض الاجسام أو غير ذلك من الاحتمالات على أن مجرد التمكين وترك الدفع من القادر المختار كاف في افادة المطلوب وان ترتب الغايات على بعض أفعاله مما لا خفاء فيه وان لم نجعلها أغراضا له ونحن لا نقول انه فعل المعجزة لغرض

على يده بمنزلة صريح التصديق من الله له ضروري لما جرت عادة الله بأن يخلق عقيب ظهور ذلك الامر على يده العلم الضروري بأن الله صدقه في دعواه لكن أين هذا من ذلك فالظاهر أن ما ذكره مأخوذ من شرح المقاصد وهو محرف منها والصحيح هو أن يقال بالتصديق من باب التفعيل بدل قوله بالصدق وكذا فيما يأتي من قوله فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق بأن يقول بدله بالتصديق لان المراد من العلوم العادية هنا كما نظهر مما مر آنفا ومما يأتي من العلاوة هو العلم بأن المعجزة بمنزلة صريح التصديق من الله لا العلم بصدق المدعى على ما لا يخفى على الفطن الحاذق ثم ما تقرر أن حصول العلم بالصدق حصول اكتسابي اختياري لا ضروري اضطراري [illegible] من [illegible] حصوله من النظر اما أن يكون بطريق العادة كما هو رأى الشيخ [illegible] لم يصدق المدعى كاهر الحوا [illegible] كونه معدودا عدم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] بالاجماع

التصديق بل انها دلت على تصديق الله اياه وأنه صادق فى دعواه (و) بذلك يحصل لنا التصديق به فـ(ان حصول التصديق) أى تصديقه تعالى اياه (لا يتوقف على كونه غرضا) له تعالى بل مجرد اظهار المعجزة على يد مدعى النبوة يكفى فى ذلك (و) لذلك (لا) يتوقف أيضا على (كون الباعث) تعالى (صادقا فى اخباره) بأن هذا المدعى

بخلافه واما أن يكون بطريق اللزوم العقلى كما هو رأى كثيرين ولزم أن لايحتاج عن النظر واللازم باطل كما سبق آنفا فتدبره جدا (قوله وبذلك يحصل لنا التصديق به الخ) أى وبفعل المعجزة يحصل لنا العلم الضرورى بأن ذلك تصديق من الله لمدعى الرسالة من غير تطرق الاحتمالات ثم العلم الاكتسابى بانه صادق فى دعواه (قوله ولذلك لايتوقف أيضا الخ) أى لان مجرد اظهار المعجزة والتمكين وترك الدفع من القادر المختار كاف فى حصول العلمين الضرورى والاكتسابى لايتوقف الخ ثم اعلم أن هذا اشارة الى دفع ماأورد من الدور اللازم من بيان وجه دلالة المعجزة على صدق مدعى الرسالة وتفصيله ان ههنا ثلاث مقامات الاول تحرير وجه الدلالة وهو أن اظهار المعجزة على يد مدعيها يفيد أن الله صدقه أى نسبه الى الصدق فى دعوى الرسالة وكل من كان كذلك فهو صادق فمدعى الرسالة صادق والثانى بيان لزوم الدور وهو أن الكبرى انما تتم بعد استحالة الكذب على الله ولا سبيل اليه بدليل العقل لتوقفه على المقدمتين الآتيتين الممنوعتين عقلا كما سيصرح به الشارح «مدظله» فانحصر ذلك فى السماع من المخبر الصادق فلزم توقف العلم بصدق ذلك المخبر على العلم بصدق الله تعالى وبالعكس وهذا دور والثالث بيان اندفاع هذا الدور وحاصله أنا لانسلم أن تصديق الله تعالى لذلك المدعى من جنس الكلام لم لايجوز أن يكون أمرا وراءه ولو سلم أنه من جنسه فلا نسلم أنه كلام اخبارى حتى يفتقر اثبات صدقه الى السمع لم لايجوز أن يكون انشاء كأن يقول جعلته رسولا بطريق الانشاء كما يقال جعلت فلانا وكيلا من غير قصد اخبار واعلام والانشاء لايوصف بالصدق والكذب فلا يفتقر اثباته الى السمع فلا دور ان قيل قد تقرر عندهم أنه بمنزلة صريح الاخبار من أنه الخ قلت كونه

صادق فى دعواه فان اظهار المعجزة على يده اخبار بصدقه (ليدور بناء على انه) أى كون الباعث تعالى صادقا (سمعى) لا يعلم بدون السمع من المخبر الصادق اذ لا سبيل الى ذلك بدليل العقل لان غايته أن الكذب قبيح وهو على الله تعالى محال وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع فى حيز المنع ومن ههنا يعلم أنه يصح التمسك بخبر النبى صلى الله عليه وسلم فى اثبات الكلام له تعالى

(فصل) فى نبوة نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم رسول الله) أرسله بالهدى ودين الحق (لانه) عليه الصلاة والسلام (ادعى الرسالة وأظهر المعجزة) وكل من كان كذلك فهو نبى أما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس فى الوضوح وأما اظهار المعجزة فـ(لانه أتى) متحديا (بالقرآن المعجز بفصاحته بلغاء العرب العرباء (مع كثرتهم) كثرة حصى البطحاء (وشهرتهم بالعصبية) والحمية الجاهلية ولو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا النقل الينا لانه مما تتوفر الدواعى الى نقله والعلم بجميع ذلك قطعى فلا يقدح فيه احتمال أنهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها لمانع أو عارضوا ولم ينقل الينا لعدم المبالاة وقلة الالتفات (ولم يطعنوا فيه مع) كمال (حذاقتهم و) فرط (عداوتهم) للاسلام (بل نسبوه لكمال حسنه وبلاغته الى السحر) كما هو دأب المتعجب (فالمطاعن) القادحة فى إعجازه (مدفوعة اجمالا

بمنزلته لا يوجب أن يكون نفسه حتى يكون من جنس الكلام الاخبارى فتدبره واحفظه (قوله فان اظهار المعجزة على يده اخبار الخ) هذا وجه المنع أعنى التوقف المفضى الى الدور المذكور لا وجه النفى أعنى عدم التوقف فان وجهه هو ما مر آنفا (قوله ومن ههنا يعلم أنه يصح الخ) أى مما حرر ثم حاصله أنه لا يلزم أن يكون تصديق الله من جنس الكلام فتدبر (قوله فلانه أتى متحديا الخ) اشارة الى أن الامر الخارق الذى وقع ههنا معجزة للنبى صلى الله عليه وسلم هو أنه تعالى خصه من بين معاصريه بالوحى والكلام وحينئذ وقوع ذلك الكلام على أعلى درجة الفصاحة الذى عجز عنه الفصحاء انما هو ليتم أنه كلام الله وليس كلام نفسه اذ لو لم يكن فصيحا على تلك

والتفصيل فى) كتاب (المقاصد) فان أردت معرفة التفاصيل فارجع اليه (وتجيبهم) انما (كان من فصاحته) وحسن نظمه و بلاغته (لا لعدم تأتى المعارضة مع سهولتها) فى نفسها (فبطل القول) بان اعجازه (بالصرفة) كما ذهب اليه النظام وكثير من المعتزلة والشيعة بمعنى ان الله تعالى صرف همم المتحدين وسلب علومهم التى لا بد منها فى الاتيان بمثل للقرآن (على أن نقصان البلاغة أدخل فى) الاعجاز بـ(الصرفة) فلو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقتها لانه كلما كان أنزل فى البلاغة وأدخل فى الركاكة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ فى خرق العادة (ولانه) عطف على قوله لانه أتى (أخبر عن المغيبات) الماضية والمستقبلة فالماضية (كقصص موسى وعيسى) ويوسف وابراهيم ونوح ولوط عليهم السلام وغيرهم على تفصيلها من غير سماع عن أحد (و) أما المستقبلة فنها

الدرجة لاحتمل أنه كلام النبى صلى الله عليه وسلم فلم يثبت خرق العادة أعنى تكلم الله معه بالكلام ويحتمل أن تكون المعجزة هى نفس القرآن النازل عليه وحينئذ لزوم وقوعه على تلك الدرجة أظهر من أن يخفى فتدبره واحفظه (قوله مع سهولتها فى نفسها الخ) واحتجوا على سهولة المعارضة مع عدمها بانا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا فيكونون قادرين على الاتيان بمثل سورة منه لكن الله صرف هممهم من ذلك وأجيب بأن حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء كما هنا ولكن كل من آحاد العرب قادر على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس وأضرابه واللازم باطل وبهذا يجاب عن شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر (قوله وسلب علومهم التى الخ) بمعنى أن لا يجعلها حاصلة لهم وان كانت حاصلة أزالها عنهم و بالجملة فالتحقيق ان إعجاز القرآن انما هو لكونه فى الطبقة العليا من الفصاحة والبلاغة والحلاوة من حيث اللفظ والمعنى والتركيب والترتيب بحيث بلغ ماهو خارج عن طوق البشر بمعنى أن التكلم بمثله وترتيبه ابتداء واختراعا لم يقع متعلقا لقدرة البشر ولا يقع أبدا مع ان التكلم

ماهو فى القرآن (كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها) وقوله تعالى (الم غلبت الروم) الى قوله لا يخلف الله وعده وقوله تعالى (سيهزم الجمع ويولون الدبر) (لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله) وقوله (لا يأتون بمثله) الى غير ذلك ومنها ماليس فيه كقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما فى سبيل الله تعالى الى غير ذلك (ولانه ظهرت منه) عليه الصلاة والسلام (أمور خارجة عن العادة) هى تنقسم الى أمور ثابتة فى ذاته وأمور خارجة عنها فالاول (كولادته مختونا مسرورا) واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوأتيه (مع خاتم النبوة) بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط (وكونه مبصرا من خلفه كما كان مبصرا من قدامه و) الثانى (ككونه غاية فى صفات الكمال) من الصدق

بطاق الكلام و بالفصيح منه ممكن بل واقع بل العلم بوجوه فصاحته وطرق محسناته حاصل فعدم معارضته انما هو لوقوعه فى تلك الطبقة التى خرجت من طاقتنا فظهر أن خرق العادة فى وقوع أمر من الامور قد يكون من جهة أنه لا يكون متعلقا لقدرتنا بحسب العادة كخلق الاجسام واحياء الاموات وقد يكون من جهة بلوغه الطبقة التى خرجت من طوقنا وان كان نوعه مما تتعلق به قدرتنا فوقوع كل من الامرين اذا كان مقرونا بدعوى النبوة سواء كان ظهوره من نفس الشخص أو من الله فى حقه كان معجزة اذا لم يعارض والقسم الثانى كالقرآن أتم وأدخل فى الاعجاز كما لا يخفى فاحفظه فانه يندفع به شبهات فى هذا المقام وبه يستقيم بيان الاعجاز فى الكلام (قوله الى غير ذلك) كبيان أحوال أهل البدع والاهواء الذين ظهروا فى عهده من تفرقهم الى الفرق المختلفة التى يلعن بعضهم بعضا وذكر بعضهم بقوله تعالى ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا الآية وقوله تعالى ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون وقوله أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض (قوله والثانى ككونه غاية فى صفات الخ) كتب عليه وتكرير الكاف للدلالة على كونه وعا

والامانة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وبلوغ النهاية فى العلوم والمعارف الالهية (و) كونه (مستجاب الدعوة) كما دعا لابن عباس رضى الله عنهما اللهم فقهه فى الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة ابن أبى لهب اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد (و) الثالث (كخرور الاوثان) ليلة ولادته (وسقوط شرف قصور الاكاسرة واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر) ونبوع الماء من بين أصابعه الى أن رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام يسير (وحنين الجذع) فى مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر (وشكاية الناقة) من صاحبها (وشهادة) الشاة (المشوية) يوم خيبر بانها مسمومة (وتسبيح الحصى وغير ذلك) مما لا يعد ولا يحصى (ومن الشواهد نصوص) الكتب للانبياء المتقدمين عليهم السلام المنقولة الى العرب من (التوراة والانجيل والزبور) كما فصل فيما عدا ذلك (ومن الاقناعات لاهل الانصاف ما اجتمع فيه من) الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة و(الكمالات) العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب فان العقل السليم يجزم بان ذلك لا يجتمع الا لنبى (وما اشتملت عليه شريعته فى كل باب) مما يعلم المنصف الناظر فيه أنه ليس الا وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث به ليس الا نبيا (و) منها (ظهورها) أى شريعته (على سائر الاديان) وانتشارها فى الآفاق والاقطار (مع قلة الاعوان وكثرة الاعداء) عددا وشدتهم شوكة وفرطهم حمية وعصبية وبذلهم غاية الوسع فى اطفاء أنوار شريعته فهل يكون ذلك الا بعون الهى وتأييد سماوى (وغاية متشبث المنكرين) لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم (الطعن فى النسخ مطلقا) بانه لو لم يكن الحكم الناسخ

آخر كتكريره فى القسم الثالث (قوله وغاية متشبث المنكرين الخ) قلت اليهود لو كان محمد صلى الله عليه وسلم نبيا لم تنسخ شريعة موسى بخصوصه لما يأتى أيضا أقول

لمصلحة فعبث وإن كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل أو لمصلحة علمها وأهملها أولا ثم رأى رعايتها فبداء وبأن الحكم إما موقت فانتهاؤه لا يكون نسخا وإما مؤبد فنسخه تناقض وإما مرسل لا توقيت ولا تأبيد فيه فاما أن يعلم الله استمراره أبدا فلا يرتفع للزوم الجهل أو الى غاية فانتهاؤه لا يكون نسخا والجواب عن الاول انه لمصلحة تجددت فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال وعن الثانى بانه مرسل لكنه موقت فى علمه تعالى والرفع والنسخ فى الظاهر (وقد بين ذلك فى موضعه) المعد له نحو ما أشرنا اليه (و) خصوصا (الدين موسى) عليه السلام (تمسكا) بما تواتر منه عليه السلام بزعمهم مثل (تمسكوا بالسبت أبدا وهذه شريعة مؤبدة مادامت السموات والارض والجواب أن هذا افتراء) عليه عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة (أو) على تقدير وقوعه منه (عبارة عن طول الزمان) فانه كثيرا ما يعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان (ثم النص) والاجماع (يدل على انه) صلى الله عليه وسلم (مبعوث الى الناس كافة) قال الله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس بل الى الثقلين قال الله تعالى قل أوحى الى أنه استمع نفر من الجن الآية وزعم بعض اليهود والنصارى أنه مبعوث الى العرب خاصة زعما منهم ان الاحتياج الى النبى انما كان للعرب خاصة دون أهل الكتاب ورد بان احتياج اليهود والنصارى أكثر

وجه الملازمة ظاهر لكن يرد أن القائلين ببطلان مطلق النسخ يلزمهم نفي نبوة نبيهم أو نبوة من عداه ضرورة وقوع النسخ في الجملة حينئذ فان منعوا استلزام ارسال النبي المتأخر لنسخ شريعة المتقدم بطلت الملازمة السابقة منهم فتدبر (قوله [illegible] لا يكون نسخا) الاولى أن يقول بدله فنفيه لا يكون [illegible] كما في شرح [illegible] وكذا فيما يأتي بعده فتدبر (قوله وإما مؤبد فنسخه تناقض) [illegible] الشرع [illegible] مثلا يكون حينئذ مع نسخه بمنزلة أنه واجب [illegible] أبدا وليس [illegible] وهذا تناقض وقد يقال انما يتم التناقض لو كان التأبيد راجعا الى الحكم الذى هو الوجوب مثلا وأما اذا كان راجعا الى الواجب كقولنا صوموا أبدا أو صوموا أبدا واجب فيه ليس

لاختلال دينهم بالتحريف وأنواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله (وانه لا) يبعث (نبى بعده) ولكن رسول الله وخاتم النبيين (و) اذا ثبت أنه خاتم الانبياء ثبت أنه (لاتنسخ شريعته) بل شريعته ناسخة لجميع الاديان (و) أجمع المسلمون على (أنه أفضل الانبياء) كيف لا (وأمته خير الامم) قال الله تعالى كنتم خير أمة الآية وتفضيل الامة من حيث انها أمة تفضيل للرسول الذى هم أمته (واختلفوا فى الافضل بعده فقيل آدم) عليه السلام لكونه أبا البشر (وقيل ابراهيم) عليه السلام لزيادة توكله واطمئنانه (وقيل موسى) عليه السلام لكونه كليم الله (وقيل عيسى) عليه السلام لكونه روح الله تعالى وقيل نوح عليه السلام لطول عبادته ومجاهدته (ودل الكتاب على معراجه) صلى الله عليه وسلم (الى المسجد الاقصى واجماع القرن الثانى على أنه فى اليقظة و بالجسد) ولو كان دعوى النبى

نواجب حينا آخر فلا تناقض سواء كان الواجب مؤقتا أو أبدا وأجيب بأن الكلام فى الحكم فليتأمل (قوله وانه لا يبعث نبى بعده) اشارة الى دفع مايقال ان عيسى حى بعد نبينا عليهما السلام حيث رفع الى السماء و ينزل الى الدنيا فلا يكون صلى الله عليه وسلم خاتما وحاصل الدفع أن معنى كونه خاتم النبيين هو أنه لا يبعث بعده نبى آخر بشريعة أخرى ودن عيسى عليه السلام انما ينزل على شريعة نبينا ولا يسعه الا اتباعه (قوله وتفضيل الامة من حيث انها الخ) اشارة الى دفع مايتوهم أنا لا نسلم ان خيرية الامة تدل على خيرية نبيهم لجواز أن تكون راجعة الى نفسهم وحاصل الدفع أن اضافة الخير الى الامة ظاهرة فى الخيرية من حيث كونهم أمة له صلى الله عليه وسلم فتدل على خيريته صلى الله عليه وسلم فحينئذ قوله صلى الله عليه وسلم لاتفضلونى على يونس بن متى ونحوه لعله تواضع منه كما هو عادته صلى الله عليه وسلم (قوله لزيادة توكله واطمئنانه) أقول هذا تعليل لايلائم قوله فى الآية ولكن ليطمئن قلبى فتدبر جدا (قوله لكونه روح الله) وكلمته ألقاها الى مريم مع أنه حى فى السماء لكن ينبغى أن يعلم ان كون نبينا صلى الله عليه وسلم ميتا فى الارض أنفع للامة من كونه حيا فى السماء حيث

صلى الله عليه وسلم فى المنام أو بالروح لما أنكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من أسلم ترددا منه فى صدق النبى صلى الله عليه وسلم (ودل الخبر المستفيض على انه الى السماء) والمنكر مبتدع (وخبر الواحد الى الجنة أو العرش أو طرف العالم) على اختلاف الروايات

﴿فصل﴾ من شرائط النبوة الذكورة وكمال العقل) والفطنة (وقوة الرأى) ولو فى الصبى كعيسى عليه السلام (والسلامة عن) كل (ما تنفر عنه الطبائع السليمة) كالعيوب المنفرة من البرص والجذام ونحو ذلك (أو) ما (يخل بالمروأة) كالاكل على الطريق (أو) ما يخل (بحكمة البعثة) من أداء الشرائع وقبول الامة (ثم المختار أن الانبياء معصومون عما ينافى مقتضى المعجزة كالكذب فى التبليغ) فان المعجزة تقتضى الصدق فى دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ فلو جاز التقول والافتراء فى ذلك عقلا لأدى الى ابطال دلالة المعجزة (وعن الكفر) قبل البعثة وبعدها وجوز الشيعة لهم اظهار الكفر تقية واحترازا عن القاء النفس فى التهلكة ورد بان أولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة (و) عن (تعمد الكبائر) بعد البعثة (سمعا عندنا) لان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه (وعقلا عند المعتزلة) بناء على أصلهم فى مسئلة التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الصلاح (وعن الصغائر المنفرة) كسرقة لقمة (و) عن (تعمد غير المنفرة وعن سهو الكبيرة أيضا) وذلك (لئلا يلزم ما هو منتف قطعا كحرمة اتباعهم) فانها منتفية قطعا لان اتباعهم واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى ولولا عصمتهم عما ذكر لزم ثبوتها (و) كذا (رد شهاداتهم) فانه أيضا منتف للقطع بان

صرت الروضة المقدسة مهبط البركات ومصعد الدعوات وموطن [illegible] الى [illegible] الى غير ذلك من أنواع الخيرات وبالجملة [illegible] أشرقت الارض بنور [illegible] اشراق الشمس فى كبد السماء [illegible] الكمالات فى [illegible] ولنعم ما قيل [illegible] (قوله [illegible]) [illegible]

من ترد شهادته فى القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول فى أمر الدين القائم الى يوم الدين ولولا عصمتهم عما ذكر لزم أن ترد (و) كذا (وجوب زجرهم) ومنعهم عن ارتكاب ذلك لعموم أدلة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع و بقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية (واستحقاقهم العذاب والذم) لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله الآية (وعدم نيلهم عهد النبوة) لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين (ونحو ذلك) من لزوم كونهم حزب الشيطان وغير ذلك (و) احتج المخالف (بما نقل من ذنبهم وتوبتهم) واستغفارهم وأجيب عنه أما اجمالا (فما صح منه) وهو ما نقل متواترا أو نص فى كتاب الله (ف) محمول (على السهو) والنسيان (أو ترك الاولى أو) كونه (قبل البعثة) وأما تفصيلا فمذكور فى التفاسير والكتب المصنفة فى ذا الباب (والاولى أن لا يحصر عددهم) عليهم السلام (وان ورد فى الحديث أن عدد الانبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر) وذلك لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا فى العمليات دون الاعتقاديات و (أخذا من) ظاهر (قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص والجمهور) من المسلمين (على عصمة الملائكة) عليهم السلام (لقوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون وقوله تعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) ولا خفاء فى أن مثل هذه العمومات يفيد الظن وان لم يفد اليقين وما يقال من انه لا عبرة بالظنى فى باب الاعتقاد فان أريد أنه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم والحكم القطعى فلا نزاع فيه وان أريد أنه لا يحصل منه الظن فظاهر البطلان (واحتج المخالف

أن عصمتهم عما ينافى مقتضى المعجزة عقلى فتبصر (قوله والاولى أن لا يحصر عددهم) أى لا يجزم بانحصارهم فى عدد معين كما يفيده الحديث فافهم (قوله ولا يعتبر الا فى العمليات الخ) والحاصل أن الدليل الظنى انما يفيد الظن وهو ليس بمعتبر الا فيما

بقصة ابليس مع كونه من الملائكة) عليهم السلام بدليل تناول أمر الملائكة
بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة الآية اياه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك
أن تسجد اذ أمرتك وبدليل صحة استثنائه في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس
(وبغيبتهم في حق آدم) عليه السلام (واستبعادهم جعله خليفة) بقولهم في جواب
اني جاعل في الارض خليفة أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك (ورد) الاول (بان ابليس) كان (من الجن) ففسق عن أمر ربه
(وعده من الملائكة تغليب) لا يقال كان بمعنى صار أو بمعنى كان من طائفة من
الملائكة مسماة بالجن شأنهم الاستكبار لانه خلاف الظاهر (و) الثاني (بان
الاغتياب انما يكون لغرض اظهار نقص الغير) وذلك انما يتصور لمن لا يعلم والله
سبحانه عالم بجميع الاشياء فلا غيبة هنالك (بل قصدهم) عليهم السلام (التعجب
والاستفسار عن حكمة استخلاف من) يتصف بما (لا يليق مع وجود) الاولى
و (الاليق) وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى أو مشاهدة من اللوح المحفوظ (وأما
تعذيب هاروت وماروت) ملكين ببابل (فمعاتبة) كما يعاتب الانبياء على السهو
والزلة (ولم يكن منهما عمل بالسحر ولا اعتقاد لتأثيره بل) انما كان (تعليم) منهما
(مع تنبيه) على ان العمل به كفر وذلك ابتلاء من الله للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر
ومن تجنبه أو تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن (ثم جمهور أصحابنا والشيعة على
أن الانبياء) عليهم السلام (أفضل من الملائكة) خلافا للمعتزلة وأبي عبد الله الحليمي
والقاضي أبي بكر منا

يكون المقصود حصول الظن به دون ما يكون المقصود فيه الجزم كما أشرنا اليه [illegible]
تقرر اندفع ما يتوهم من منافاة هذا لما يأتي قريبا من أن اعتبار الظن بعصمة الانبياء
حاصل من الادلة الظنية مع أنه معدود من العقائد هنا وذلك لان المراد من كلام الجمهور
على عصمة الملائكة هو أن عصمتهم معلومة لهم لا متيقنة كما يصرح به قريبا قوله

فعندهم الملائكة أفضل وعليه الفلاسفة (و بالغ بعضهم) من أصحابنا (حتى فضلوا خواص البشر) من الانبياء (على خواص الملائكة وعوامهم) من المؤمنين (على عوامهم أما عقلا فلأن) للبشر عوائق عن العبادات العلمية والعملية من الشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة لاوقاته وليس من ذلك للملائكة شئ ولاشك أن (اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعات مع الشواغل) والعوائق (أدخل فى استحقاق الثواب) لكونه أشق ولامعنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة (وأما سمعا فلقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين (ومن جملتهم الملائكة) اذ لاتخصيص للملائكة من العالمين (ولانه تعالى أمرهم بالسجود لآدم) قال الله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وأمر الادنى بالسجود للافضل هو السابق للفهم لان السجود أعظم أنواع الخدمة وإخدام الافضل للمفضول مما لايقبله العقول فلا يفعله الحكيم واذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك واستكبار ابليس والتعليل بانه خير من آدم يدل على أن أمرهم بالسجود انما كان (تعظيما وتكرمة) لآدم (و) لانه تعالى (أمر آدم بتعليمهم الاسماء) فعلمهم والمعلم أفضل من المتعلم وسوق الآية ينادى على أن الامر ليس الا (قصدا الى اظهار ماخفى من (الفضل) لآدم ودفع مايتوهمون فيه من النقصان ولذا قال تعالى ألم أقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض (واحتج المخالف بانها) كما هو مقتضى أصول الفلاسفة (متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل) من غير شوائب النقص والجهل والخروج من القوة الى الفعل على التدريج (قوية على الافعال العجيبة)

وان لم يفد اليقين الى آخر السؤال والجواب فافهمه واحفظه (قوله فعندهم الملائكة أفضل الخ) والشيخ ابن العربي قدوة العارفين قدس سره ذكر ماحاصله أن الطائفة من

كاحداث السحب والزلازل وأمثال ذلك (مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى أنواع الخير منزهة عن) ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ (الشرور والقبائح علومهم وأعمالهم أدوم) لطول زمانهم (وأقوم) لسلامتها عن مخالفة المعاصي المنقصة للثواب (وأسلم) لانهم يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات والاسرار ولا كذلك البشر (وبقوله تعالى قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم اني ملك) فان هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك أفضل والجواب انه انما قال ذلك حين استعجله قريش العذاب الذي أوعدوا به كقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست علك حتى يكون لي القدرة والقوة على انزال العذاب باذن الله تعالى كما يحكى أن جبرائيل قلب بأحد جناحيه بلاد قوم لوط فأين حديث الافضلية التي هي أكثرية الثواب (وبقوله تعالى علمه شديد القوى) يعني جبرائيل عليه السلام (والمعلم أفضل) من المتعلم والجواب أن ذلك بطريق التبليغ دون التعليم (وقوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) أي لا يترفع عيسى عن عبوديته ولا من هو أرفع منه كقولك لا يستنكف عن هذا الامر الوزير ولا السلطان والجواب أن الكلام سيق لرد مقالة النصارى وادعائهم في المسيح مع النبوة الالوهية والترفع عن العبادة لكونه روح الله ولد بلا أب والمعنى لا يترفع عيسى عن عبوديته ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم (قلنا) الوجه (الاول) على تقدير تسليم مقدماته لا يمنع كون أعمال الانبياء وعلومهم أفضل وأكثر ثوابا على أنه (معارض بما مر) من الوجه العقلي لأفضلية الانبياء (وتأويل البواقي) من الوجوه السمعية (في كتب التفسير) كما قد لناه (وأما اطراد (تقديم

الملائكة وسموه الملأ الاعلى أفضل من البشر حتى الانبياء ... سادات الناس صلى الله عليه وسلم في المراقبة ... حتى هذه المسألة ...

ذكرهـم) على ذكر الانبياء والرسل (فيجوز أن يكون لتقديمهم في الوجود أو في قوة الايمان بهـم) لكونهـم أخفى لا للشرف (ومن خوارق العادات كرامات الاولياء) والولي هو العارف بالله المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهـماك في اللذات وكرامته ظهور أمر من قبله خارق للعادة غير مقارن بدعوى النبوة (وتفارق المعجزة بالخلـو عن دعوى النبوة فلا توجب التباس النبي بغيره ولا انسـداد باب اثبات النبوة) اذ لا تنفي دلالة المعجزة على النبوة ومشاركتهم للانبياء في ظهور الخارق لا يخل بعظم قدرهـم ووقعهم في النفوس (بل تفيـد زيادة جلالة قدر الانبياء) وزيادة الرغبة في اتباعهم (حيث نالت أمتهم) وأتباعهم (تلك المرتبة ببركة الاقتـداء بهم) والاستقامة على طريقتهم (وتفارق) الكرامة (السحر) أيضا (بأنها لا يجري فيها التعليم والتعـلم ولا يتأتى فيها المعارضة ولا تجامع النفس الشريرة) بخـلاف السحر في ذلك كله (ولا يكون) السحر (الا بمباشرة أعمـال مخصوصـة) بخـلاف الكرامة (وكلاهما واقع) أما الكرامة ف(لقصة مريم) قال تعالى كلما دخـل عليها زكريا المحراب وجـد عنـدها رزقا قال يا مريم أنى لك هـذا قالت هو من عنـد الله (و) قصة (آصف) من اتيانه بعرش بلقيس قبـل ارتداد الطرف (وغيرهـما مما روي عن كثير من الصلحاء و) أما السحر ف(لقوله تعالى يعلمون الناس السحر) وقوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله (ولما ثبت أنه سحر النبي) صلى الله عليه وسـلم (وعائشة) رضي الله عنها (وابن عمر) رضي الله عنهـما (ولا دلالة لقوله تعالى) في قصـة موسى عليه السلام (يخيل اليه من سحرهم) أنها تسعى (على أنه لا حقيقة له) وانما هو تخييل وتمويه وذلك لجواز أن يكون سحرهـم هو ايقاع هـذا التخييـل وقد تحقق ولو سلم

حديثي القـدسي ماذكرني العبد في ملا الا ذكرته في ملا خير منـه قلت نعم فقال صـلى الله عليه وسلم وقد ذكر الله كثيرا في محضري فيلزم وجود ملا خير من ملئنا ليـذكرنا

فيكون أثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له أصلا (و) أما (الاصابة بالعين) وهو أن يكون لبعض النفوس خاصية أنها اذا استحسنت شيأ لحقته الآفة فثبوتها (قد جرت مجرى المشاهدات) التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق (و) ذهب كثير من المفسرين الى أنه (فيها نزلت آية وان يكاد الذين كفروا) الآية (و) للقائلين بالسحر والعين (في جواز الاستعانة بالرقى و) جواز تعليق (التمائم خلاف) ولكل من الطرفين كما قال في شرح المقاصد أخبار وآثار والارجح هو الجواز والمسئلة بالفقهيات أشبه (والولي لا يبلغ درجة النبي) لان النبوة لا تكون بدون الولاية فهو ولي مع أمر زائد (ولا تسقط عنه التكاليف) ومانقل عن أهل الاباحة أن الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره حينئذ الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة فاسد باجماع المسلمين (ولا تكون الولاية أفضل من النبوة) وليس من الادب اطلاق القول به لان علامة غاية الكمال نيل مرتبة النبوة (وأما ولاية النبي فقيل أفضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص) كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبي في غاية الكمال وفي النبوة معنى الانباء والتبليغ كما هو شأن من أرسله الملك الى الرعايا لتبليغ الاحكام (وقيل بل نبوته أفضل لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح) الخلق في (الدارين مع شرف مشاهدة الملك)

(فصل) في المعاد العود توجه الشئ الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء أو رجوع أجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة

الله تعالى في ذلك المقام فتدبره فانه وجه مليح دقيق (قوله قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق) وقال أيضا ان العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر (قوله كما هو شأن خواص الملك) بكسر اللام أي السلطان (قوله مشاهدة الملك) بفتح اللام أي جبرئيل

بعـد الموت والارواح الى الابدان بعـد المفارقـة وأما المعاد الروحانى الذى يراه الفـلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليـه من التجرد ولما كان المعاد الجسمانى على بعض الاقوال متوقفا على اعادة المعـدوم حاول بيان جوازها فقال (يجوز اعادة المعدوم لان) المعاد مثـل المبدإ بل عينه لان الكلام فى اعادة المعـدوم بعينـه و (الامكان الذاتى لا يزول بحسب الاوقات) اذ لا أثر للاوقات فيما هو بالذات (على أن) المعدوم الممكن قابل للوجود و (الوجود الاول ربما أفاد المادة) القابلة (البـاقية زيادة استعداد لقبول الوجود فى ذلك الوقت) أى وقت الاعادة لاكتسابها ملكـة الاتصاف به أولا فصار قابليتها له ثانيا أقرب واعادته على الفاعل أهون ويشـبه أن يكون هـذا هو المراد بقوله تعالى وهو أهون عليه لكنه قال فى شرح

(قوله من التجرد) أى تجـردها عن أبدانها والا فهى مجـردة فى ذاتها مطلقا عنـد الفلاسـفة (قوله عـلى بعض الاقوال) وهو القول بأن الرجوع الى الوجود بعـد الفناء كما فى شرح المقاصـد لكن أقول لاقـول فى المعاد الجسمانى الا و يؤول بالآخرة الى ذلك ضرورة أن الصورة التركيبيـة فى المركبات الحقيقيـة من الامور الموجودة المحققة كما صرح به المصـنف فى موضع آخر فتـدبر (قوله لان المعاد مثـل المبدا) أى فى الامكان الذاتى (قوله لان الكلام فى اعادة المعدوم الخ) تعليل للعينية يعـنى أن المعاد هو نفس المبدا لان كلامنا فى اعادة المعدوم لا فى استئنافه حتى يلزم التغاير فكلاهما عبارتان عن المعدوم الذى اتصف به الموجود مرتين غايته أنه مبدأ باعتبار المرة الثانيـة فافهم (قوله اذ لا أثر للاوقات الخ) فحينئـذ لا يرد ما يقال ان العود وهو الوجود ثانيا أخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص فتدبر (قوله ويشبه أن يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو أهون الخ) قال فى شرح المقاصد ما حاصـله ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان لم يفـده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة أنه لم ينقصه عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود وان أفاده زيادة الاستعداد على ما هو شأن سائر القوابل فقد صار قابليته للوجود أقرب

المقاصد الاقرب أن تحمل الاعادة التى جعلت أهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كان عليه من الصور والتأليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذى أنشأها أول مرة لا على اعادة المعدوم

واعادته أهون ويشبه أن يكون هذا هو المراد من قوله تعالى وهو أهون عليه لكن الاقرب أن تحمل اعادة الاهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كان عليه من الصور الخ اه اذا سمعت هذا فراد الماتن من قوله على ان الوجود الاول ربما أفاد المادة الباقية الخ اما الحمل هذا الاقرب المذكور بعد هذا الاستدراك على ماينادى عليه التعبير بالمادة الباقية كما فى النسخ التى فى نظرنا اصطرب تحرير الشارح « مدظله » غاية الاضطراب اذ حينئذ لا يكون لادراج لفظ المعدوم الممكن عند قوله على أن المعدوم الممكن قابل الخ وجه فانه انما يلائم الحمل السابق على الاستدراك كما هو ظاهر وأيضا لايكون الاستدراك الذى ذكره بقوله لكنه قال فى شرح المقاصد الخ معنى أصلا وإما الحمل على ماسبق الاستدراك سلم كلام الشارح من الاضطراب لكن يلزم القول بأن لفظ الباقية فى المتن سهو من النساخ والا فكيف تعال الاقربية عما يأتى من أنه لم يبق هناك قابل ولا استعداد بل مع هذا لايلائمه لفظ المادة فتدبر وبالجملة الحامل للشارح « مدظله » (٣) كلام المتن على الحمل السابق على الاستدراك هو لفظ الوجود فى قوله زيادة استعداد لقبول الوجود الخ مع أن الامر فيه سهل اذ يمكن أن يفسر بوجود الصور والتأليفات لا بوجود المواد والاجزاء فليتأمل ثم ان قيل ما معنى الاعادة آهون على الله تعالى وقدرته لاتتفاوت والمقدورات متساوية بالنظر اليها أجيب بأن الاهونية تكون تارة من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد هنا وأقول ومن ههنا ظهر وجه ماسبق من آقربية الحمل على اعادة الاجزاء والمواد الباقية كما يشير اليه التعليل الآتى للاقربية فتدبر (قوله على مايشير اليه قوله تعالى قل يحييها الآية) أقول تحرير سبب الآية هو أن بعض منكري المعاد رأى عظاما رميمة فقال من يحيي العظام وهي رميم استبعادا

لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به (واحتج المخالف بان المعدوم لا اشارة اليه) اذ لم يبق له ثبوت (فلا حكم عليه) بصحة العود لاقتضائه ثبوت المحكوم عليه

له فأوحى الله الى نبيه قل يحييها الخ أى قل فى جوابه والرد على استبعاده بأنه يحييها الذى أحياها أول مرة فاذا قدر على احيائها الاول الذى لم يكن عنده مواد وأجزاء موجودة حيث أوجد الاجزاء من عدم فكساها ثوب الحياة فكيف لا يقدر على احيائها الثانى الذى عنده مواد وأجزاء موجودة وان كانت رميمة متفتتة بل هذا أهون عليه من جهة وجود القابل واستعداده وعلى هذا يكون انشاء العظام بمعنى احيائها على مايفيده قوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما الى قوله ثم انشأناه خلقا آخر اذ المراد من انشائه الخلق الآخر هنا هو أنه كساها ثوب الحياة كما هو ظاهر ويجوز أن يكون الانشاء بمعنى الايجاد والمعنى قل يحييها الذى أوجدها أول مرة احياءها الثانى اذا قدر على ايجادها للحياة الاولى من غير سابقة مادة موجودة فكيف لا يقدر على احيائها الثانى مع سوابق المواد الباقية ولو متفتتة بل هو أهون بعين ماذكر اذا عرفت هذا عرفت أن المراد من أول مرة على التقديرين هو أول مرة الحياة كما يصرح به تقابله بقوله يحييها الدال على ثانى مرة الحياة لا أول مرة الايجاد والالقال بدل يحييها ينشئها ويكون الكلام حينئذ واردا فى الرد على استبعاد اعادة المعدوم فلا يكون مطابقا للاوائل ليلزم أن يكون المراد من الاهونية الاهونية من جهة الفاعل وقد مر بطلانه آنفا وعرفت أيضا ان الضمير على التقديرين عائد الى العظام اذ لا مرجع له ظاهرا سواها فان قيل لم لا يجوز أن يكون عائدا الى الحياة التى يدل عليها قوله يحييها ويكون المعنى قل يحييها الذى أنشأ الحياة أول مرة ويساق فى الاهونية على ماسقناه آنفا قلت هو محتمل لكنه تكلف لا يخرج الآية عما أشارت اليه من كون المراد من الاحياء هو اعادة مابقى من الاجزاء الى الحياة فبالجملة لا يكون للحاشية التى كتبها الشارح ههنا من قوله باعادة الضمير الى العظام اهـ فائدة سواء أراد منها التوضيح أو الاحتراز عن اعادته الى الحياة فتأمله فانه دقيق جدا (قوله لانه لم يبق هناك الخ) أى اذا كان الكلام

ولا اعادة الا بعد الحكم بصحة العود وماذكرتم من أنه ممكن الوجود فى الزمان الثانى كالاول انما هو نظرا الى ذاته وهو لا ينافى امتناع وجوده لامتناع الحكم عليه (وبأنه) لو أعيد المعدوم بعينه أى بجميع مشخصاته (لا يبقى فرق بين المبدا والمعادا) وجوب (اعادة الوقت) أيضا لانه من جملة المشخصات وانه محال ضرورة (وبانه) على ذلك التقدير (يتخلل العدم بين الشئ ونفسه) واللازم باطل بالضرورة (والجواب عن الاول (أن الاشارة العقلية كافية) فى صحة الحكم والا لامتنع الوجود أوّلا كما لو امتنع لذاته (و) عن الثانى انا لا نسلم أن الوقت من المشخصات فانا نقطع بكون هذا

(قوله والا لامتنع الوجود الخ) فان قيل الوجود أولا يكفيه الثبوت العلمى بالوجه الكلى بخلاف الاعادة فانه يقتضى الحكم بصحة عود الاول بعينه حتى يعلم بخصوصه ولا يكفيه العلم به بالوجه الكلى لان ادراكه بالوجه الكلى لا ينحصر فيه قلنا كما جاز لنا ادراك الجزئى بالوجه الجزئى كما فى التخيل جاز له تعالى أيضا وان لم يكن بطريق التخيل المحتاج الى الآلة اهـ منه «مدظله»

فى المعدوم الممكن بخلاف ما اذا كان الكلام فى المواد الماتية كما مر (قوله ولا اعادة الا بعد الحكم بصحة العود الخ) أقول هذا ممنوع فان الاعادة انما تتوقف على صحة العود المستلزم ذلك لصحة الحكم بالعود وأما توقفها على الحكم بصحة العود فلا كما ظهر فالصحيح أن يقول ولا اعادة الا بعد صحة الحكم بالعود بتقديم لفظ الصحة على الحكم كما فعله فى الجواب الآتى وأن يقول فى شرح قوله فلا حكم عليه أى فلا يصح الحكم عليه بالعود لا ماذكره ولعل الحامل على ماذكر كون نسخة شرح المقاصد التى فى نظرنا مضطربة ههنا فليراجع (قوله لامتناع الحكم عليه) تعليل لامتناع الوجود لا لعدم المنافاة كما هو واضح وأما تعليله فهو أن الامكان بالذات لا ينافى الامتناع بالغير (قوله والا لامتنع الوجود أولا الخ) أى وان لم تكف الاشارة العقلية فى ذلك بل احتاج الى الثبوت العينى لامتنع الوجود الاول كالثانى اذ الايجاد أولا يقتضى الحكم بأن هذا الموجود كان ذات المعدوم وقد تقرر امتناع الاشارة اليه هذ

الكتاب هو بعينه كان فى الامس والتغاير الاعتبارى لاينافى الوحدة الشخصية على أن (الفرق حاصل بان المبدأ واقع أولا) أى من غير سبق حدوث لافى الزمان الاول (والمعاد) واقع (ثانيا) أى مع سبق بالحدوث الاول لافى الزمان الثانى فيكون بينهما تقدم وتأخر (وان كانا فى زمان واحد وبهذا الاعتبار) من الفرق بالتقدم والتأخر بالذات

فان قيل الاشارة العقلية لاتفيد الا صحة العود فى العقل وهو ليس بمدعى قلنا ممنوع فانها تفيد صحة الحكم فى الذهن بالعود فى الخارج وهو عين المدعى فافهم (قوله والتغاير الاعتبارى لاينافى الوحدة الخ) أقول ان أريد بالتغاير الاعتبارى ماهو حاصل بالامور الاعتبارية التى لاتحقق لها فى الخارج فهو انما يتم هذا عند القائلين بكون القرآن أمرا اعتباريا دون القائلين بتحققه وان أريد به ماهو حاصل بالامور الخارجة عن حقيقة الشخص سواء كانت اعتبارية أو حقيقية ويؤيده كون زيد مثلا من بدء وجوده الى آخر عمره شخصا واحدا مع التغيرات الحاصلة له فى تلك المدة بعروض الامور الحقيقية عليه فيرد عليه لزوم كون زيد وعمرو وغيرهما شخصا واحدا لان تغايرهم انما هو بالامور الخارجية عن حقيقتهم وهذا مشكل لامخلص عنه الاأن يقال سلمنا ان تغاير الامور الخارجية عن الشئ لايقتضى تعدده ولا ينافى وحدته لكن اذا كانت واردة على محل واحد وأما اذا كانت واردة على محال متعددة فلا شك أنها لاتجامع الوحدة الشخصية وسيأتى ماله تعلق بذلك فتفطنه جدا (قوله واقع أولا) أى فى المرة الاولى (قوله لافى الزمان الاول) عطف على قول المتن أولا والحاصل أن الفرق حاصل بأن المبدأ هو ماوقع فى الدفعة الاولى من غير حدوث له لاانه ماوقع فى الزمان الاول من غير اعتبار وقوعه فى المرة الاولى فان الواقع فيه قد يكون واقعا فى الدفعة الثانية وهو ليس عبدإ بل هو معاد وان المعاد هو ماوقع فى المرة الثانية بسبق الحدوث له لاماوقع فى الزمان الثانى من غير اعتبار وقوعه فى المرة الثانية فان الواقع فيه قد يكون واقعا فى المرة الاولى فلا يكون معادا بل هو مبدأ فاحفظه فانه دقيق (قوله من الفرق بالتقدم والتأخر بالذات) ناظر الى الجواب الثانى المذكور فى المتن

أو بالزمان (يجوز تخلل العدم بين الشئ ونفسه) كما لا يخفى ثم ان المحققين من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد واختلفوا فى كيفيته فذهب جمهور المليين الى أنه جسمانى فقط لان الروح عندهم جسم كما مر والفلاسفة الى أنه روحانى فقط لان البدن ينعدم بصوره وأعراضه ولا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل للفناء اليه فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وكثير من العلماء الى أنه روحانى وجسمانى جميعا ذهابا الى أن النفس جوهر مجرد يعود الى البدن (و) المعتمد أنه (قد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة المعاد الجسمانى) وانه أمر ممكن فى نفسه فوجب التصديق به والمعتزلة يدعونه بالعقل بناء على أن ثواب المطيعين وعقاب

المبنى على تسليم اعادة الزمان أيضا (قوله أو بالزمان) ناظر الى الجواب المذكور فى الشرح المبنى على منع كون الزمان من المشخصات التى يلزم اعادتها هكذا ينبغى أن يحرر الكلام (قوله الى أنه جسمانى فقط) أى ليسوا قائلين بالمعاد الروحانى لان الروحانى عند القائلين به عبارة عن عود الروح الى تجرده الذاتى والفعل الذى كان له قبل البدن وهذا انما يتصور عند القائل بكونه جوهرا مجردا كالفلاسفة لا جسما كجمهور المليين نعم لو جعل الروحانى عبارة عن مجرد انقطاع علاقته من البدن سواء كان مجردا فى ذاته أولا لا امتناع فى أن يكون القائلون بجسميته قائلين بالمعادين فافهم (قوله ولا يعاد) أى البدن وبهذا يمتاز مذهبهم عن مذهب كثير من العلماء الآتى قريبا (قوله ذهابا الى أن النفس جوهر الخ) هذا بناء على المتعارف السابق آنفا من معنى المعاد الروحانى والا فلا حاجة فى القول بالمعادين الى القول بكونه جوهرا مجردا كما مر آنفا أيضا (قوله من العلماء الخ) أى من المسلمين وغيرهم أما المسلمون فكالغزالى وكثير من الصوفية وأما غير المسلمين فكالتناسخية الا أن الفرق هو أن المسلمين قائلون بحدوث الارواح وردها بعد المفارقة الى الابدان لكن لا فى هذا العالم بل فى الآخرة والتناسخية قائلون بقدمها وردها الى الابدان فى هذا العالم وينكرون الآخرة أعاذنا الله ويأتى ماهو أبسط من هذا

العاصين وأعواض المستحقين لا يتأتى الا باعادتهم فتجب لان مالا يتأتى الواجب الا به واجب وفيه مع بنائه على أصلهم الفاسد أنه يتأتى بالمعاد الروحانى فلم لا يكفى فالاولى هو التمسك بدليل السمع (و) بالجملة المعاد الجسمانى من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين فاذن (حمل الآيات والاحاديث الواردة فى باب المعاد على التمثيل والتصوير للمعاد الروحانى أعنى) بالمعاد الروحانى هو (٣ فوز النفس) بعد العود الى عالم المجردات بقطع التعلقات (فى السعادة) بوجدان ذاتها متصفة بالفضائل (والشقاوة) لشعورها بنقصانها (إلحاد) وميل عن الحق لعدم تعذر الظاهر (ومن يقول بتجرد النفس وبقائها) وعودها الى البدن كما مر من أن من العلماء من يقول بالمعادين فلا يرفع أصلا من الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين (فالحشر على رأيه ظاهر) لظهور عدم توقفه على اعادة البدن الاول وانما يتوقف على عود النفس الى البدن مطلقا (وليس) هذا (تناسخا لكونه

(قوله عدم توقفه على اعادة البدن الخ) ولا يتوقف على اعادة المعدوم أصلا أما النفس فلانها باقية غير فانية باتفاق المنكرين وأما البدن فلانه لااحتياج الى اعادته لان ادراك اللذة والالم انما هو للنفس غاية الامر أنه موقوف على تعلقها بالبدن ولا يلزم فى ذلك خصوص البدن الاول اه منه

(قوله بحيث لايقدح فيه شبه المنكرين) حاصل هذا الكلام الرد على ماسبق الى بعض الاوهام من أن الامام حجة الاسلام ينكر الحشر الجسمانى ومنشأ التوهم هو أنه لما بالغ فى كتبه فى تحقيق المعاد الروحانى وبيان أن المثاب والمعاقب هو الروح توهموا انه منكر للجسمانى وليس كذلك فانه صرح فى مواضع من كتبه بأن انكار الجسمانى كفر وضلال غاية الامر أنه لم يشرحه كبير شرح لما قال انه مما لايحتاج الى زيادة بيان وأيضا لما مال كلامه الى أنه يجوز أن يخلق الله من الاجزاء المتفرقة ببدن بدنا آخر فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد الخراب توهموا أنه لافرق بين هذا

٣ فى بعض النسخ أحوال النفس

عودا) في الآخرة (الى) الابدان والتناسخ هو عود النفس في هذه الدنيا الى الابدان ثم قال المصنف رعاية كلام هذا القائل الى أن هذا بان يخلق الله تعالى بدنا من (أجزاء أصلية) متفرقة (للبدن الاول) فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا ضرر في ذلك أيضا (وان لم يكن) هو البدن (الاول بعينه) وشخصه (على ما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) فان قيل فيكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للنفس ولو بواسطة الآلات وهو باق وان تبدلت الآلات (واحتج المنكرون) للمعاد الجسماني (بامتناع اعادة المعدوم) والمعاد الجسماني يتوقف عليها القطع بفناء التأليف والمزاج وكثير من الاعراض (و) الجواب منع امتناع الاعادة مع أنك (قد عرفت) من أن من يقول بتجرد النفس الخ (أنه لا يتوقف عليها) أى على اعادة المعدوم (وبأنه لو أكل

وما ذهب اليه أهل التناسخ وليس كذلك أيضا بل كلامه كما لا يخفى على الناظر فيه يدفع شبه المنكرين للجسماني الذين بنوا انكاره على امتناع اعادة المعدوم وحاصله أنا لا نسلم امتناع اعادته على مامر ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون لكل بدن أجزاء أصلية باقية بعد مفارقة الروح وخراب البدن ثم يعيد الله من تلك الاجزاء وأجزاء أخر بدنا يكون ذلك اعادة للبدن الاول وان كان غيره بالشخص ولا يضر هذا في كونه هو المبدأ لان معنى ذلك هو أن في المعاد الاجزاء الاصلية للبدا فهو في الحقيقة مثله لا عينه الحقيقي واليه يشير قوله تعالى أو ليس الذى خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم الآية فافهم ومن هنا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان كان متبدلا بتبدل الصور والهيئات وكثير من الاعضاء وكذا يقال فيمن عوقب في الشباب ثم عوقب في الشيب انها عقوبة لعين ذلك الجاني وليست عقوبة لغيره مع انه متبدل عما ذكر وليس ذلك في شئ من التناسخ كما هو ظاهر على المتأمل فيما سبق وبما ذكر تندفع الشبهات الواردة في هذا الباب على ما لا يخفى فتبصر

انسان انسانا) بحيث صار بعضه جزأ منه (فالاجزاء المأكولة) إما أن تعاد في بدن الآكل أو المأكول أو بدنيهما لاسبيل الى الثالث لظهور استحالته ولا الى الاولين لانه (ان أعيدت في بدن الآكل فلا يكون المأكول بعينه معادا أو في بدن المأكول فلا يكون الآكل بعينه معادا) مع انه لاأولوية لجعلها جزء أحدهما دون الآخر (على أنه يلزم في أكل الكافر المؤمن) إما (تنعيم الاجزاء العاصية) ان أعيدت الاجزاء التي صارت عاصية في بدن الآكل في بدن المأكول (أو تعذيب الاجزاء (المطيعة) ان أعيدت في بدن الآكل (ورذبان) الحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية (فالمعاد) من كل من الآكل والمأكول (هو الاجزاء الاصلية) الحاصلة (من ابتداء الخلق) من غير لزوم فساد فان قيل يجوز أن تصير تلك الاجزاء التي كانت فضلة في الآكل وأصلا في المأكول نطفة وأجزاء أصلية لبدن آخر فيعود المحذور قلنا الفساد في وقوع ذلك لا في امكانه (ولعل الله يحفظها من أن تصير جزأ أصليا لبدن آخر)

(قوله بحيث صار بعضه جزأ منه) التقييد بالبعض اكتفاء بأقل مايكفي في ورود الاشكال ثم أقول صيرورة جزء المأكول جزأ من الآكل ان أريد بها اتحادهما فهو باطل ضرورة استحالة اتحاد الاثنين وان أريد بها زوال جزء الآكل عن جزئيته بالتحليل ووقوع جزء المأكول مما تحال منه كما هو ظاهر من الجواب فلا يتم ما يأتي قريبا من أنه لاسبيل الى الثالث الخ اذ لايمتنع اعادة الآكل بأجزائه المتحللة والمأكول بأجزائه الواقعة بدلا منها ولا استحالة في ذلك أصلا فتفطن (قوله لاأولوية لجعلها جزأ من أحدهما) أي عند الاعادة فيلزم الترجيح بلا مرجح (قوله فان قيل يجوز أن تصير الخ) حاصله أنه نعم يمتنع اتحاد أجزاء الآكل والمأكول لكن يجوز أن تصير أجزاء المأكول بدلا من الاجزاء المتحللة من الآكل وذلك وان لم يقع بين الاجزاء الاصلية من كليهما لان اصالتها تمنع تحللها لكنه ممكن بين الاصلية من المأكول والفضلة من الآكل بأن تحلل الاجزاء الفاضلة من الآكل وتقوم الاجزاء

بل جزأ مطلقا فضلا عن أن يكون أصليا (وأما) ماذكروا من أن (الغرض) لازم لفعله تعالى ولا غرض فى الاعادة لانه أما أن يكون عائدا اليه تعالى أو الى العبد والاول نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والثانى إما إيلام أو إلذاذ والايلام لا يليق بالحكيم واللذة الجسمانية دفع للالم ولا ألم فى العدم (ف) نحن نمنع لزومه و (على تقدير لزومه) نمنع انحصاره فى اللذة والألم لا (يجوز أن يكون) الغرض (ايصال الجزاء الى المستحق ثم) ماذكر من أن المعاد هو الاجزاء الاصلية فانما هو على سبيل الجواز لا لدلالة (النصوص) الواردة فى باب الحشر اذ (منها ماهى لاثبات نفس الاعادة) بدون تعيين المعاد أهو الاجزاء باسرها أم الاصلية فقط وهو قوله تعالى (وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده) وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة ومنها ماهى لازالة استبعاد) المنكرين (احياء الرمم) بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال القدرة كقوله تعالى (من يحيي العظام وهى رميم) قل يحييها الذى أنشأها أول مرة الآية وقوله تعالى (أئذا متنا وكنا ترابا) الآية وهذه وان كانت بظاهرها مشعرة بان مورد النفى والاثبات هى اعادة الاجزاء باسرها الا الاصلية وحدها لكن

الاصلية من المأكول مقامها وحينئذ اذا تولد من الآكل نطفة تصير تلك الاجزاء الاصلية من أحدهما والفضلة من الآخر أجزاء أصلية لتلك النطفة فعند اعادة ماتولد من النطفة يلزم المحذور السابق وحاصل الجواب ظاهر (قوله واللذة الجسمانية دفع الخ) الاولى أن يقول والا لذاذ الجسمانى الخ وبالجملة قد يمنع كون اللذات الاخروية على نحو اللذات الدنيوية بحسب الحقيقة واللوازم فلا يلزم كونها خلاصا من الالم (قوله ايصال الجزاء الى المستحق الخ) ان قيل هذا الجزاء لا يخلو عن كونه لذة أو ألما فيعود المحذور قلت مايصل الى الشخص من حيث الاستحقاق وكونه جزاء ليس بلذة ولا ألم فانهما عبارتان عما يصل اليه لا من حيث استحقاقه له فتأمله (قوله فهو ثابت بما مر الخ) لعله أراد به ماسبق من بيان عدم زوال الامكان الذاتى بحسب الاوقات وتحقق مسئلة الآكل والمأكول فافهم (قوله وهذه وان كانت بظاهرها

المقصود منها اثبات الاعادة وازالة استبعاد المنكرين احياء الرم لا تعيين المعاد فلا ينافي ما ذكر (واختلفوا) أي القائلون بحقية حشر الاجساد (في أن الحشر ايجاد للاجزاء التي يجب اعادتها) (بعد الفناء كما يشعر به قوله تعالى هو الاول والآخر) أي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها

الخ) أقول خلاصة المقام هي الاشارة الى سؤال وجواب حاصل السؤال أنه تقرر أن الحشر الجسماني الذي كلف المسلم بالتصديق به هو القول باعادة الاجزاء الاصلية الباقية بعد الموت الى الحياة والاجتماع ولا حاجة في ذلك الى القول باعادة المعدوم بعينه أو اعادة الاجزاء بأسرها مطلقا مع أن الآيات الواردة في باب الحشر كما ترى مشعرة بأن مورد الاثبات والنفي هي اعادة الاجزاء بأسرها لا الاصلية فقط فكيف الامر وحاصل الجواب أن الآيات الواردة في هذا الباب ليست لبيان المعاد أنه ماهو وكيف هو بل لبيان الامرين مما يعين فيه أحدهما نفس الاعادة مثل فسيقولون من يعيدنا الآية يعني ان من يقدر على الخلق ابتداء كيف لا يقدر عليه ثانيا والثاني استبعاد المنكرين لاحياء الرميم مثل من يحيي العظام الآية يعني ان من قدر على الايجاد من العدم كيف لا يقدر على جمع العظام الباقية واحيائها ولو رميمة بل هو أهون عليه كما مر وأما مسئلة أن المعدوم هل يجوز اعادته أولا وان المعاد هل هو الاجزاء بأسرها أو الاصلية الباقية بعد الموت فلعلها لم تخطر ببال المنكرين أصلا فهذه الآيات لا تنافي ماهو المقصود من حقيقة الحشر بل ربما تعين في ذلك فافهم (قوله فلا ينافي ما ذكر) المراد مما ذكر في الموضعين هو أن الحشر عبارة عن اعادة الاجزاء الاصلية لا الاجزاء بأسرها مطلقا (قوله للاجزاء التي يجب اعادتها) وهي الاجزاء بأسرها عند بعض أو الاصلية فقط عند الآخرين وهو التحقيق كما سبق (قوله في الوجود الخ) بمعنى أنه متقدم على وجود ما سواه في الزمان متأخر عنه كذلك أي باق بعد فنائه (قوله ولا يتصور ذلك) أي كونه أولا وآخرا بحسب الوجود بالمعنى الذي مر آنفا (قوله وليس بعد القيامة الخ) اشارة الى دفع ما يقال ان كونه أولا وآخرا بالوجود

وأجيب بانه يجوز أن يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود أوهو المتوحد فى الألوهية أو فى صفات الكمال كما اذا قيل لك أهذا أول من زارك أم آخرهم فتقول هو الاول والآخر وتريد أنه لازائر سواه أو هو الاول والآخر بالنسبة الى كل حى بمعنى أنه يبقى بعد موت جميع الاحياء أو هو الاول خلقا والآخر رزقا

لايوجب كون الحشر ايجادا بعد الفناء لجواز أن يكون الحشر بالجمع بعد التفرق ثم بعد ذلك الجمع وامضاء الحساب وايصال الثواب والعقاب الذى هو القيامة يعدم ماسواه تعالى بالمرة ولا يعاد أبدا فيتم كونه تعالى أولا وآخرا بالوجود ولم يلزم منه كون الحشر هو الايجاد بعد الفناء وحصل الدفع ظاهر (قوله وأجيب بانه يجوز الخ) جواب بالمناقضة لكن ترك التصريح بالمنع اكتفاء بالتصريح بسنده كما هو شائع فافهم (قوله وغاية كل مقصود) يعنى لانسلم ان ذلك معتبر بالتقدم والتأخر الزمانيين للوجود لم لايجوز أن يعتبر برتبة لكن الاول بحسب الوجود والخارج والآخر بحسب التعقل والقصد يعنى أنه مبدأ وعلة لكل مايتحقق ويوجد وغاية لكل مايعقل ويقصد فان غاية دخول الجنة ولو أبدية هى لقاؤه تعالى فهو من حيث انه مبدأ متقدم ومن حيث انه غاية متأخر فتدبر جدا (قوله أو هو المتوحد فى الالوهية الخ) يمكن تحريره بوجهين أحدهما أن يقال لانسلم ان المعنى هو كونه أولا وآخرا بحسب الوجود بل المراد كونه ذلك بحسب الالوهية وصفات الكمال يعنى انه هو الاله الاول والآخر فيريد أنه لااله سواه كما ان من زاره مدة عمره واحد فقط يقول هذا الواحد هو الزائر الاول والآخر ويريد أنه لازائر لى سوا والثانى ان سلم أن المراد الاولية والآخرية بالوجود لكن تنزل الموجودات التى لااتصاف لها بالالوهية وصفات الكمال منزلة المعدوم فكأنها ليست بموجودة وان كان المعص أبديا فصح أن يقال بهذا الاعتبار انه تعالى أولهم وآخرهم بحسب الوجود نظرا الى أن الوجود الكامل المنفرد بالالوهية منحصر فيه كما أن من زاره جماعة وكان واحد منهم متصفا بصفات الكمال دون غيره يجوز أن يقول هو الزائر أولا وآخرا باعتبار أن ماسواه من الزائرين بمنزلة العدم فتأمله

كما قال خلقكم ثم رزقكم وليس المراد انه آخر كل شئ بحسب الزمان للاتفاق على أبدية الجنة (وقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه) فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشئ بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من أعظم المنافع وأجيب بان المعنى انه هالك فى حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة أو المراد بالهلاك الموت (وقوله كما بدأنا أول خلق نعيده) وقوله كما بدأكم تعودون (والبدء من العدم) فكذا العود وأيضا اعادة الخلق بعد ابتدائه لا تتصور بدون تخلل العدم وأجيب بانا لا نسلم أن المراد بابتداء الخلق الايجاد والاخراج من العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به

(قوله ليس المراد أنه آخر الخ) الظاهر من هذه العبارة هو أنه نقض اجمالى فيكون جوابا آخر حاصله أنه لا يصح أن يكون معنى الاولية والآخرية هو ما سبق من المستدل اذ معنى آخريته حينئذ هو أن وجوده متأخر عما سواه بمعنى أن ماسواه ينعدم وهو باق بعده كما سبق ومعلوم أن من جملة ماسواه الجنة وهى أبدية اتفاقا فلا يصح الحكم بتأخره عنها هذا وأقول فيه نظر اذ يجوز أن تنعدم الجنة قبل الحشر والقيامة كما سبق من المستدل فيتم تأخر وجوده تعالى عنها بالزمان حينئذ وهو لا ينافى اعادتها بعد الفناء أبدية كما هو ظاهر فالصواب أن يجعل هذا تتمة لما سبق بأن يكون تصريحا بالمنع الذى سبق التصريح بسنده فيكون المراد منه انا لا نسلم أن المراد هو أنه آخر الخ لم لا يجوز أن يكون المراد واحدا من المعانى التى ذكرت بعد قوله وأجيب الخ لكن ينبغى أن يترك حينئذ التعليل بقوله للاتفاق على أبدية الجنة كما هو ظاهر فان قيل لعل هذا المعنى المنفى بقوله وليس المراد الخ هو غير ما أراده المستدل كما يقتضيه سوق العبارة قلت لا بل هما متحدان كما لا يخفى على الفطن المتأمل فتأمل (قوله وأجيب بأن المعنى أنه هالك الخ) واليه يشير ما نقل عن أساطين العرفان كان الله ولم يكن معه شئ وهو الآن كما كان والحاصل أن المراد هلاك لا ينافى الوجود (قوله لا تتصور بدون تخلل العدم الخ) والا لزم تحصيل الحاصل ولذلك قال فى شرح المقاصد والحق هو التوقف

قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين (أو جمع) انها عطف على قوله ايجاد
(بعد التفرق) واحياء بعد الموت (كما يشعر به قوله تعالى) واذ قال ابراهيم
(رب أرني كيف تحيي الموتى) الآية (أنى يحيي هذه الله بعد موتها) الى قوله
وانظر الى العظام [illegible] ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله تعالى (وكذلك النشور
وكذلك تخرجون) الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام
والجواب أنها لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت لبيان الكيفية الاحياء
بعد الموت والجمع بعد التفرق لان السؤال وقع عن ذلك ثم هي معارضة بما سبق
من الآيات المشعرة بالاعدام ولذلك قال في شرح المقاصد والحق التوقف (ثم
الجنة والنار مخلوقتان الآن لقصة آدم وحواء) واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها
بأكل الشجرة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه اجماع الامة قبل ظهور
المخالفين قال في شرح المقاصد وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى
التلاعب بالدين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها (مع ظواهر مثل)
قوله تعالى في حق الجنة (أعدت) للمتقين أعدت للذين آمنوا بالله (وأزلفت)
الجنة للمتقين وفي حق النار أعدت للكافرين (وبرزت) الجحيم للغاوين والحمل على
التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مثل ونفخ في الصور خلاف الظاهر لا يعدل
اليه بدون قرينة (قيل يمتنع خلقهما في أفلاك هذا العالم لامتناع الخرق والالتئام)
عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها (وفي عنصره لانه لا تسع جنة

الخ قيل هو مختار امام الحرمين حيث قال [illegible]
تفنى وتزول أعراضها ثم تعاد ولم يدل [illegible]
اجسام العباد [illegible]
ثم تعاد والله أعلم [illegible]
[illegible] وجميع الاجزاء [illegible]

عرضها) مثل (عرض السماء والارض) ولانه لامعنى للتناسخ الا عود الارواح
الى الابدان مع بقائها فى عالم العناصر (و) يمتنع (فى عالم آخر لانه لاحتياجه الى
محدد الجهات يكون كريا) كما مر فلا يلاقى هذا العالم الا بنقطة (فيلزم الخلاء
بين العالمين) وهو محال (ولاشتماله) لامحالة (على عناصر لها احياز طبيعية
يلزم أن يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان) ويلزم سكون كل عنصر فى حيزه الذى
فى ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه فى هذا العالم لكونه خارجا عنه
وذلك محال ولو سلم عدم لزوم ذلك (ف) لا أقل من أنه (يلزم الميل اليه وعنه) وهو
أيضا محال (ورد بمنع) امتناع الخرق والالتئام واستحالة الخلاء وغير ذلك من
(المقدمات الفلسفية على انه لا يمتنع كون العالمين فى محيط بهما) بمنزلة تدويرين
فى ثخن فلك ولا يستلزم الخلاء (ولا) يمتنع (كون العناصر مختلفة الطبائع أو تحيزها
فى أحد العالمين غير طبيعى) وليس التناسخ عود الارواح الى أبدانها بل تعلقها
ببدن آخر فى هذا العالم (فان قيل) اذا كانتا مخلوقتين (فيلزم هلاكهما لقوله
تعالى كل شئ هالك الا وجهه) مع أنه خلاف المجمع عليه (قلنا يحمل الهلاك على
غير الفناء) وهو الخروج عن الانتفاع كما يقال هلك الطعام (ولو سلم) كون الهلاك
بمعنى الفناء (فالفناء لحظة لا ينافى الدوام عرفا) ثم انه قال فى شرح المقاصد لم يرد
نص صريح فى تعيين مكان الجنة والنار (والاكثرون على أن الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى و) أن
(النار تحت الارضين والحق التوقف) وتفويض العلم الى العليم الخبير لما مر انه لم يرد
نص صريح فى ذلك وان الآية محتملة

(قوله محتملة) لاحتمال أن يكون المراد من جنة المأوى جنة تأوى اليها أرواح الشهداء
كما فى تفسير البيضاوى اه منه

(قوله ولانه لامعنى للتناسخ الخ) ومن ههنا يقال مامن مذهب الا وفيه قدم راسخ من السانخ (قوله
بل تعلقها ببدن آخر) المراد بالبدن الآخر مالا يكون فيه شئ من أجزاء البدن الاول والا
فقد تقرر فيما سبق أن الحشر ليس هو اعادة الشئ بعينه وجميع أجزائه فافهم والحاصل

﴿فصـل﴾ اتفق الاسلاميون على أن (سؤال القبر وعـذابه وثوابه) يعنى سؤال منكر ونكير فى القبر وعـذاب الكفار و بعض العصاة فيه وثواب المؤمن فيـه (حق بالآيات والاحاديث المتواترة المعنى) أما الآية فكقوله تعالى فى آل فرعون (النـار يعرضون عليها غدوّا وعشـيا) أى قبل القيامة وذلك فى القبر بدليـل قوله تعـالى ويوم تقوم السـاعـة أدخلوا آل فرعون أشـد العـذاب وكقوله تعالى فى قوم نوح (أغرقوا فأدخلوا نارا) والفـاء للتعقيب بلا تراخ وكقوله تعالى لاتحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهـم (يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضـله) وأما الحديث فكقوله صلى الله عليه وسلم (القبر روضة من رياض الجنـة أو حفرة من حفر النيران) وكـالحـديث المعروف (اذا وضع الميت فى قبره الحديث) والمنكرون قالوا اللذة والالم والمسئلة والتكلم لا يتصور بدون العلم والحياة ولا حياة مع فسـاد البنية و بطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت يبقى مدة من غـير تحرك وتكلم ولا أثر تلذذ أو تألم ور بما يدفن فى صندوق أو لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه بل ربما تأكله السـباع أو تحرقه النار فيصـير رمادا تذروه الرياح فكيف يعقل والجواب اجمالا أن جميع ذلك استبعاد لا ينفى الامكان واذ قد أخبر الصادق به وجب التصديق به (و) تفصيلا انه (ليس ببعيد أن يوسع القـادر المختار اللحد) أو الصندوق (بحيث يمكن الجلوس فيه و) لا نسلم اشتراط الحياة بالبنية على انه يجوز (أن يبقى من الاجزاء

أن تعلق الروح بالبـدن لدى وجه الاجزاء الاصلية من البدن الاول ليس [illegible] سواء كان فى هذا العالم كما فى احياء الاموات الواقع لبعض الانبياء والاوليا [illegible] كما فى المعاد والحشر الجسمانى الذى أجمع عليه المسلمون فليتأمل (قوله بدليل [illegible] قوله تعالى ويوم تقوم الساعة الخ) وذلك لان الظاهر من الادخال فى أشد العذاب هو ادخال النار وظاهر أن الادخال فى النار غير العرض عليها [illegible] الادخال يوم القيامة [illegible] العرض فى غير ذلك اليوم واذ لم يكن بعد القيامة كان قبله [illegible] فى احياء الدنيا كان فى القبر [illegible] قوله لاينفى الامكان) [illegible]

الاصلية) لمن أحرق (قدرما) يصلح بنية و (يقوم به الحياة و) ليس ببعيد (أن لا يشاهد الناظر ما يجرى على الميت) بل يخفيه الله عنه لحكمة لا اطلاع لنا عليها والقول بان تجويز أمثال ذلك يفضى الى السفسطة انما يتم فيما لم يقم عليه دليل ولم يخبر به الصادق (وقوله تعالى) مبتدأ خبره لا ينفى يعنى أن المنكرين تمسكوا بقوله تعالى (لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى) اذ لو كان فى القبر حياة ولا محالة يعقبها موت لانه لا خلاف فى احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا واحدة فان قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم أن لا موت فى الجنة قلنا هو منقطع أى لكن ذاقوا الموتة الاولى أو متصل على قصد المبالغة فى عدم انقطاع نعيم

الواردة انما يلزم لو امتنع حملها على الظاهر (قوله بل يخفيه الله عنه الخ) وذلك كما يخفى ما يجرى على النائم من اللذائذ والآلام عن اليقظان الناظر المشاهد له (قوله ولم يخبر به الصادق) عطف على قوله لم يقم عليه بطريق التوضيح فان المراد بالدليل هو السمع وذلك لان الكلام فى الممكنات التى يستبعد العقل وقوعها كما هو ظاهر والحاصل أن تجويز العقل وقوع أمثال تلك الممكنات انما يكون سفسطة اذا لم يقم على وقوعها دليل من المخبر الصادق فافهم (قوله لانه لا خلاف فى احياء الحشر الخ) أقول اتفاقهم على احياء الحشر لا يوجب أن يكون بحياة مسبوقة بموتة مسبوقة بحياة القبر لم لا يجوز أن تكون حياة الحشر هى حياة القبر الممتدة الى زمان الحشر اللهم الا أن يقال بتغاير الحياتين بالنوع كما يستفاد مما يأتى فتأمل (قوله لا واحدة) أى كما تصرح به الآية ان قيل يجوز أن لا يراد الوحدة بالعدد بل بالجنس المتناول لموتة الدنيا وموتة القبر أجيب بأنه يأباه صيغة المرة وياء الوحدة كذا قيل (قوله ومعلوم أن لا موت فى الجنة كما هو واضح) فالاشكال فى الآية من وجهين اقتصر الشارح «مد ظله» على أحدهما فليتأمل جدا (قوله أو متصل على قصد المبالغة الخ) أقول ويمكن أن يجاب فى الاتصال بوجه آخر لكنه بعيد وهو أن يقال مبنى الاشكال كون لفظة فيها ظرفا لقوله لا يذوقون وأما لو جعلت ظرفا للاخبار المفهوم من الكلام فلا اشكال

الجنة بالموت بمنزلة التعليق بالمحال أى لو أمكنت فيها موتة لكانت الاولى التى مضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست إلا بعد احياء القبر فتكون الآية حجة على المتمسك لا له أجيب بان المراد الاولى بالنسبة الى ما يتوهم فى الجنة ويقصد نفيها وبقوله تعالى (وكنتم أمواتا فأحيا كم ثم يميتكم ثم يحييكم) وقوله (ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) ولو كان فى القبر احياء لكانت الاحياآت ثلاثة فى الدنيا وفى القبر وفى الحشر (لا ينفى) شئ من ذلك (عذاب القبر) لان اثبات الواحد والاثنين لا ينفى وجود الثانى أو الثالث على ان التعليق باحد المحالين كاف فى المبالغة

اذ يصير حاصل المعنى أنهم لا يخبر عنهم فى الجنة أنهم يذوقون الموت الا الموتة الاولى فانهم يخبر عنهم فيها بأنهم ذاقوها قبل دخول الجنة (قوله أجيب بأن المراد الاولى بالنسبة الخ) أقول يمكن أن يجاب أيضا بان وصف الموتة بالاولى وصف بحال متعلقها أعنى ظرفها أى الموتة التى هى فى نشأته الاولى فلا تشعر بموتته الثانية بل انما تشعر بنشأته الثانية فلا اشكال بل أقول هذا الجواب أولى كما لا يخفى (قوله لكانت الاحياآت ثلاثة) أى لا اثنتين مع أن اثنتين تدلان على انحصارها فى الاثنتين هذا ثم أقول سلمنا أن الآية الثانية تدل بظاهرها على الانحصار المذكور لكن لا نسلم دلالة الاولى عليه بل هى دالة على احياآت ثلاثة لانها لما دلت على موتتين يعقب كلا منهما حياة كما يصرح به قوله فاحيا كم وقوله ثم يحييكم فهى دالة على حياة ثالثة قبل الموتة الاولى اذ الموت عدم الحياة الذى يعقبها كما سبق اللهم الا أن يطلق الموت على العدم السابق على الحياة وان لم يسبقه الحياة ولا يبعد أن يقال ان التعبير بقوله وكنتم أمواتا دون قوله وما كنتم مشير اليه فافهم (قوله لان اثبات الواحد) ناظر الى التمسك بالآية الاولى أعنى قوله تعالى لا يذوقون فيها الآية (قوله والاثنين) ناظر الى الآيتين الاخيرتين أعنى قوله وكنتم أمواتا الخ وقوله أمتنا اثنتين (قوله على أن التعليق الخ) هذه العلاوة أيضا ناظرة الى الآية الاولى [illegible] فيها

و (الجواز أن لايسمى مايعقبه) أى عذاب القبر (موتا أو اندرج فى الموتة الاولى) تبعا (و) الجواز (أن يسكت عن بعض الاحياء) وهو مافى القبر (لخفاء أمره) وضعف أثره فلا يصلح دليلا على ثبوت الالوهية ووجوب الايمان (أو) مافى الحشر (لكونه معاينا) لانهم فيه فلا حاجة الى ذكره (وبالجملة الذى ثبت من الدين أن للميت نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ به) وشهد بذلك الاخبار (وهل ذلك باعادة الروح) اليه (أم لا فيه تردد) وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك فى الحياة الكاملة التى يكون معها القدرة والارادة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على أن الله تعالى لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لاتعرف

التعليق بالمحال على قصد المبالغة (قوله ولجواز أن لايسمى الخ وقوله أو اندرج الخ) أيضا ناظران الى الاولى كما هو واضح (قوله ولجواز أن يسكت الخ) ناظر الى الاخيرتين لكنه لايتم بالنسبة الى الاولى منهما لما سبق من منع دلالتها على الانحصار المذكور فليتأمل (قوله وشهد بذلك الاخبار) قال بعضهم لاحاجة الى القول بالحياة للميت اذ يجوز حينئذ التعذيب بدونها فانه اما يتوقف على الادراك والادراك ليس مشروطا بالحياة ونقل بعض الآخرين عن ابن الراوندى ان الحياة موجودة فى كل ميت لان الموت عنده لايضاد الحياة بل هو كيفية عجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والادراك أقول الحياة ان كانت عبارة عن مبدا الحس والحركة الارادية معا فوجودها فى الميت مستبعد جدا أو كانت عبارة عن مبدا الحس فقط أعم من أن يترتب عنها الحركة أولا فلا استبعاد فى وجودها فى الميت فهو أمر ممكن غير مستبعد أخبر به الصادق فوجب التصديق به فاحفظه وتأمله (قوله وانما ذلك فى الحياة الكاملة الخ) لعل المراد من الحياة الكاملة هى المعنى الاول الذى مر آنفا أعنى مبدأ الحس والحركة معا فحينئذ يظهر أن الروح هو أمر يتوقف على وجوده القدرة والارادة والافعال الاختيارية دون الادراك والحس الذى هو أثر الحياة الناقصة التى ثبت بالاخبار وجودها فى الميت غايته ان ذلك الامر لاينافى الادراك بل يقويه وبهذا ظهر وجه

حيو يةلمن أصابته سكتة قال فى شرح المقاصد و يشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ماورد فى الحديث (ثم جميع أحوال القيامة من المحاسبة) المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب (وأهوالها) هول الوقوف وهول المسئلة وهول شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدى والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام والحكمة فى المحاسبة والاهوال مع أن المحاسب خبير ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح أصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة فى لذات هؤلاء ومسراتهم وآلام أولئك وأحزانهم (والصراط) وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون (والميزان والحوض وتفاصيل أحوال الجنة والنار أمور ممكنة أخبر بها الصادق) على مانطق به الكتاب والسنة (فوجب التصديق بها ولا استبعاد فى أن يسهل الله تعالى العبور على الصراط وان كان أحد من السيف وأدق من الشعر و) لا فى (أن يوزن صحائف الاعمال أو تجعل) أى يجعل الله الاعمال (أجساما نورانية) ان كانت حسنات (أو ظلمانية) ان كان سيآت كما يشاهد كثيرا فى النوم أجسام مخصوصة و يعبرها المعبر باعمال مخصوصة و بالعكس (فلا حاجة الى تأو يل الصراط بطريق الجنة) المشار اليه بقوله تعالى

التردد فى أن حياة الميت باعادة الروح اليه أم لا فاحفظه فانه تحرير بديع (قوله و يشكل هذا) أى الاتفاق على عدم خلق القدرة والافعال فى الميت (قوله هول الوقوف) كما قال تعالى وقفوهم انهم مسؤلون الآية ثم قيل مدته ألف سنة وقيل اكثر (قوله وهول المسئلة) كما قال تعالى فوربك لنسئلنهم أجمعين (قوله والليل والنهار) قال عليه السلام ما من يوم وليلة على ابن آدم لا قال الليل أنا ليل جديد وعلى ماتعمل فىّ شهيد وكذلك اليوم وليس المراد من ذلك حصر الاهوال فيما ذكر فان دونها أهوالا أخر كهول تطاير الكتب وهول تغير الالوان وهول المناداة بالسعادة والشقاوة الى غير ذلك مما هو مذكور فى المطولات (قوله يرده الاولون والآخرون الخ) ويشبه أن يكون المرور عليه هو المراد بورود كل أحد النار على ماقال تعالى وان منكم الا واردها كذا قيل

سيهديهم ويصلح بالهم (و) طريق (النار) المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم كما زعمه كثير من المعتزلة زعما منهم أنه بالمعنى المذكور لا يمكن المرور عليه ولو أمكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة (و) لا الى تأويله (بالادلة الواضحة و) لا (بالعبادات) كالصوم والصلاة ونحوهما (و) لا الى تأويل (الميزان بالعدل) كما زعمه بعض المعتزلة ذهابا الى أن الاعمال أعراض لا يمكن وزنها (أو) بـ(الادراك) كما قيل فيزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل والعلم

(فصل الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه) لان الكل ملكه فلا ظلم منه ولا وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة (ومعنى وجوبهما) على الله تعالى عندنا (أنه وعد أو وعيد فلا يخلف الله وعده) كما هو شأن الكريم فيثيب المطيع البتة انجاز الوعده (على خلاف في الوعيد) فقيل الخلف فيه فضل و كرم يجوز اسناده اليه تعالى وفيه أنه يلزم الكذب في اخباره تعالى مع الاجماع على بطلانه فالحق أن من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ (ومعنى استحقاقهما) ترتبهما على الافعال والتروك و (ملاءمة اضافتهما الى الطاعات والمعاصي في مجارى العقول والعادات) لا أنه حق لازم يستحقه العبد و يقبح على الله تركه (لانه لا واجب) بمعنى اللازم الذى يقبح تركه (على الله) لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية (ولان الطاعات وان كثرت لا تفي بشكر بعض النعم) فكيف يتصور استحقاق عوض عليها (ولانهما لو استحقا) بالمعنى المنفي عندنا (لما سقطا عمن عاش) وأصر طول عمره (على الكفر ثم آمن أو) واظب مدة حياته (على الايمان) والطاعات (ثم كفر)

(قوله كالصوم والصلاة الخ) وكذا لا حاجة الى تأويله بالاعمال الرديئة التى يسئل عنها ويؤخذ بها وتأويل المرور عليها بالاشتغال بها وحينئذ يكون طوله وقصره بكثرتها وقلتها (قوله بمعنى اللازم الذى يقبح تركه الخ) فان الاستحقاق بهذا المعنى هو المتنازع

نعوذ بالله تحقيقا للاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق (وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما يفضى الى التوانى فى الطاعات و) الى (الاجتراء على المعاصى) لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى لا تميل النفس اليها الا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصى شهوات مستلذات لا تنزجر عنها النفس الا مع القطع بآلام ومضار تترتب عليها (وان ايجاب) الله (المشاق بلا) غرض (نفع يقابلها ظلم) وانه تعالى منزه عنه وذلك النفع هو الثواب (و) ان ايجاب المشاق لتحصيل المنفعة لكن (بلا مضرة فى تركها موجب لوجوب كل ما فى فعله منفعة) فلزم وجوب النوافل اذ لا مضرة فى تركها مع ما فى فعلها من المنفعة (مردود) خبر لقول المعتزلة (بان) كثرة الاخبار والآثار فى الوعد والوعيد يحصل بها الترغيب والترهيب و (مجرد جواز

فيه دونه بمعنى الترتب والملاءمة المذكورين فانه مما لا نزاع فيه (قوله واللازم باطل الخ) قيل يجوز أن يكون موت المطيع على الطاعة والعاصى على المعصية شرطا فى استحقاق الثواب والعقاب وأجيب بأنه لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق أصلا لانتفاء الشرط عند تحقق العلة وانتفاء العلة عند تحقق الشرط وفيه تأمل فليتأمل (قوله بلا غرض نفع يقابلها الخ) أى بلا وجوب غرض الخ وكذا قوله الآتى بلا مضرة الخ أى بلا وجوب مضرة الخ وذلك ليلزم الاستدلال على تقدير تمام مدعاهم ويدل على ارادة ذكره ما يأتى فى الجواب من قوله وان كان بدون الوجوب وقوله بعد تسليم لزومه (قوله بلا مضرة فى تركها الخ) الاولى للشارح أن يقول فى شرحه وتلك المضرة هى العقاب ليحسن تقابله بما قاله فى النفع لكن الامر فيه سهل (قوله بأن كثرة الاخبار والآثار الخ) أقول لا يخفى أن قول الماتن بأن مجرد جواز الترك الخ جواب عن شبهة المعتزلة الاولى أعنى الافضاء الى التوانى الخ وقوله مجرد الوقوع الخ جواب عن الثانية أعنى ان ايجاب المشاق بلا نفع الخ وحاصل الاول هو أن كثرة الاخبار تفيد غلبة الوفاء بالوعد والوعيد فيكون كافيا فى الترغيب بالطاعة والترهيب من المعصية ولا حاجة الى القول بالوجوب اذ مجرد تجويز العقل ترك الثواب والعقاب من غير الظن بذلك الترك

الترك) أى ترك الثواب والعقاب (غير قادح) فى ذلك (و) ذلك لان (مجرد الوقوع) وان كان بدون الوجوب (كاف فى) ذلك (المقصود) الذى هو الترغيب والترهيب وفى عدم لزوم الكذب أيضا (وان الغرض) بعد تسليم لزومه (لا ينحصر فيما ذكر) من المنفعة بل يجوز أن يكون شكرا فى مقابلة النعم السابقة أو حصول السرور للمكلف بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق فى طاعة الله تعالى

لا يقدح فى الترغيب والترهيب فلا افضاء الى التوانى والاجتراء وحاصل الثانى أن مجرد وقوع النفع فى فعلها ووقوع المضرة فى تركها كاف فى المقصود الذى هو انتفاء الظلم ووجوب كل مافيه منفعة ولا حاجة الى الوجوب واللزوم اذا ظهر هذا ظهر الاختلال فى تحرير الشارح « مد ظله » من وجهين أحدهما جعل الجواب الثانى من تتمة الاول والثانى تفسير المقصود فى قوله كاف فى المقصود بما هو غير مقصود فى الجواب الثانى وأيضا جعل تارة كثرة الاخبار كافية فى حصول الترغيب والترهيب وتارة جعل مجرد الوقوع كافيا فليتدبر جدا (قوله وفى عدم لزوم الكذب أيضا) هذا جواب عن وجه آخر من وجوه احتجاج المعتزلة وهو أنه يلزم من عدم وجوب الثواب والعقاب الخلف والكذب فى الآيات والاحاديث الواردة فى تحقق الثواب والعقاب وحاصل الجواب ظاهر ثم الاولى حينئذ للشارح أن يتعرض لهذا الوجه فيما سبق أو يسكت عن جوابه هنا لكن الامر فيه سهل (قوله بل يجوز أن يكون شكرا فى مقابلة النعم الخ) حاصله انا لا نسلم أنه لو لم يكن الغرض من ايجاب المشاق هو ايصال المنفعة التى هى الثواب فى مقابلتها لكان ظلما لم لا يجوز أن يكون الغرض من ايجابها هو أداء الشكر فى مقابلة النعم السابقة الواردة عليه من الله تعالى لا ايصال الثواب انما يلزم الظلم عند عدم النفع وثواب فى مقابلتها لو لم تكن تلك المشاق مسبوقة بالنعم من الله من غير سابقة استحقاق هذا هو التحرير الذى يندفع به مايرد للناظرين هنا فتأمله جدا (قوله أو حصول السرور للمكلف الخ) ان قيل هذا من المنافع فهو اعتراف بما عليه المعتزلة قلت ممنوع فان مرادهم من النفع هو مافى الآجل كما صرح به تفسيره السابق بالثواب

﴿فصل لاخلاف﴾ بين المسلمين ﴿فى خلود من دخل الجنة ولا فى خلود الكافر فى النار سوى الكافر حكما كأطفال المشركين فهم﴾ عند بعضهم لا يعذبون بالنار بل ﴿خدم أهل الجنة﴾ لان تعذيب من لاجرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون

وهذا السرور هو النفع فى العاجل (قوله لاخلاف فى خلود من دخل الجنة) أى خلود من دخل فيها وانما قال ذلك ولم يقل فى خلود المؤمن مع أنه مقتضى التقابل عما بعده لما يأتى ان المؤمن العاصى قد يدخل النار فخلوده فى الجنة انما يكون بعد دخولها لامطلقا (قوله ولا فى خلود الكافر الخ) سواء كان جاهلا أو معاندا وكذا من بالغ فى الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود لكن قال الجاحظ ان هذا معذور لايليق بحكمة الخبير أن يعذبه مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير وقد قال الله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج كذا قيل لكن أقول لانسلم عدم نيل المقصود مع المبالغة فى الطلب واستفراغ الجهد من غير تقصير فى ذلك كيف وقد قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا الآية فليتأمل (قوله كأطفال المشركين) فان كفرهم ليس حقيقيا بالاعتقاد والعناد اذلا اعتقاد ولا عناد عندهم شرعا بل هو حكمى بمعنى أن حكمهم حكم الكافر بتبعية أصولهم إما مطلقا كما عند الاكثرين أو فى الاحكام الدنيوية كما عند البعض (قوله عند بعضهم) أى المعتزلة كما فى شرح المقاصد (قوله بل خدم أهل الجنة) فلا يدخلون النار على ماروى فى الحديث المخصص للعمومات التى تمسك بها الاكثرون الآتى ذكرهم قريبا جمعا بين الادلة وأما تقديم مرويهم على ماروى عن خديجة الآتى قريبا أيضا فلعله لمرجح وجد فى هذا دون ذاك فتدبره (قوله ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى) ولعل هذه الآية مخصوصة عند هذا البعض بما هو بالنسبة الى الاحكام الاخروية والا فهم يجرون الاحكام الدنيوية لاصولهم عليهم كما سبق فانهم (قوله ولا تجزون الا ما كنتم تعملون) ان قيل هذه الآية كما تنفى عنهم التعذيب بالنار تنفى عنهم التنعيم بالجنة أيضا

وأما عند الاكثرين فهم كالكفار عنادا او اعتقادا لدخولهم فى العمومات ولما روى أن خديجة رضى الله عنها سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن أطفالهم الذين ماتوا فى الجاهلية فقال هم فى النار (وقيل من علم الله فيه الايمان) والطاعة على تقدير بلوغه (ففى الجنة أو الكفر) والمعصية (ففى النار وأما من مات على الايمان وترك التوبة عن كبيرة) ارتكبها (فعندهم) يقطع بانه (يخلد فى النار) من غير عفو ولا اخراج منها (وعندنا لا) يقطع بالتعذيب فضلا عن التخليد (بل يعفى عنه) عفوا تاما (أو يخرج من النار بعد حين) أيهما شاء الله تعالى (للنصوص) القاطعة (الشاهدة بانهم يخرجون من النار و) أنهم (يدخلون الجنة) قال الله تعالى فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وقال من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة وقال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم بعدما صاروا فحما وقال من مات ولم يشرك بالله دخل الجنة وان زنى وان سرق الى غير ذلك

اذ حيث لا عمل مطلقا لا اجزاء مطلقا قلت التنعيم قد يكون فضلا من الله من غير لزوم أن يكون جزاء لعمل فلا يدخل فى النفى بالآية بخلاف التعذيب فانه لا يكون الا جزاء لعمل فتنفيه الآية عنهم قطعا فليتفطن فانه لا ينبغى الامساك عنه (قوله كالكفار عنادا واعتقادا الخ) تفصيل للكفار لا تعليل للتشبيه كما هو ظاهر فلا ينافى ما سبق (قوله من غير عفو ولا اخراج الخ) وما فى كلام البعض من أن صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس فى الجنة ولا فى النار فغلط نشأ من قولهم ان له منزلة بين المنزلتين أى حالة بين الكفر والايمان على ما سيأتى وأما ما ذهب اليه المرجئة من أن عصاة المؤمنين لا يعذبون أصلا وانما النار للكفار تمسكا فى الاول بمثل قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق وفى الثانى بمثل قوله تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين فجوابه ان الاول انما ينفى الخلود دون الدخول وأن الثانى مخصوص بعذاب يكون على سبيل الخلود (قوله للنصوص القاطعة الخ) اعلم أن ههنا مقامين الاول مقام تحرير المطلوب والثانى مقام تحرير الاستدلال عليه أما الاول فهو

(وليس) دخول الجنة (قبل) دخول (النار وفاقا) فتعين العفو أو الانقطاع (ولان ثواب المستحق) بالايمان والطاعة (وعدا) عندنا (وعقلا) عندهم لا يزول بارتكاب الكبيرة سمعا عندنا وعقلا على قاعدة الاعتزال فيكون لزوم ايصال الثواب اليه بحاله و (لا يتصور) ذلك (الا بالخروج) من النار والدخول فى الجنة وهو المطلوب (ولان دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعد ماواظب على الطاعات) طول حياته (لولم يكن ظلما) على قاعدتهم (فلا ظلم) أصلا ولولم يستحق بهذا ذما فلا ذم (فان احتجوا

أن صاحب الكبيرة ينحصر حاله عندنا فى واحد من الامرين أحدهما العفو التام والثانى العفو الغير التام والحاصل أن من أصحاب الكبائر من يعفى عنه بالمرة أى يدخل الجنة من غير سابقة الادخال فى النار ثم الاخراج منها ومنهم من لا يعفى عنه بالمرة بل يدخل الجنة مع تلك السابقة وأما المقام الثانى فهو الاستدلال بوجهين أحدهما مايفيد أحد الامرين على التعيين أعنى العفو الغير التام وهو المشار اليه بقوله للنصوص القاطعة بأنهم يخرجون من النار وذلك لانه لا قائل بالخروج من النار وعدم دخول الجنة عقيبه والثانى مايفيد كلا الامرين لكن على سبيل البداية وهو المشار اليه بقوله وانهم يدخلون الجنة الخ وحاصله أن لنا نصوصا قاطعة على دخولهم الجنة ومعلوم أن ذلك ليس قبل دخول النار أى بأن يدخل الجنة ثم يخرج منها فيدخل النار اذ لا قائل بذلك أيضا فبقى ان دخول الجنة اما أن يكون من غير سابقة دخول فى النار فهو الامر الاول أو مع سابقة ذلك فهو الامر الثانى فاندفع ماتوهم ان فى الكلام اضطرابا اذ ذلك مبنى على توهم ان هذا الاستدلال وجه واحد وليس كذلك كما تقرر ويدل على أنه مشتمل على وجهين عطف قوله ويدخلون الجنة على قوله يخرجون من النار بالواو دون نحو الفاء الدال على أنه من تتمة السابق فتدبر فانه دقيق جدا (قوله فتعين العفو) ان كان دخول الجنة بلا سابقة دخول النار ثم الخروج منها فهو الامر الاول كما مر (قوله أو الانقطاع) ان كان بسابقة ذلك فهو الامر الثانى أعنى العفو الغير التام كما سبق أيضا (قوله على قاعدتهم) أى قاعدة المعتزلة فان احتمال

بعمومات الوعيد بالخلود) الشاملة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها أبدا وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها (قلنا يخص بالكفار أو بمتعمد السيآت بقيد الاستحلال) فعنى من قتل مؤمنا متعمدا من قتل مؤمنا مستحلا قتله اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل (أو يحمل الخلود على المكث الطويل) والمكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا أو مجازيا أعم من أن يكون مع دوام كما فى حق الكفار أو انقطاع كما فى حق الفساق (أو نحو ذلك) كما يجاب عن آية من قتل مؤمنا بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيخص بمن قتل المؤمن لايمانه (جمعا بين الادلة) والمعتزلة (قالوا لو خرج الفاسق) من النار (لخرج

اتصاف أفعاله تعالى بالظلم والذم انما يتأتى على قاعدتهم فى الحسن والقبح لا على قواعدنا كما مر مفصلا (قوله فعنى من قتل مؤمنا متعمدا الخ) ان أراد أن المعنى الحقيقى للتعمد هو المستحل على انهما مساويان كما يصرح به تعليله بقوله اذ التعمد على الحقيقة الخ كان الاولى للمصنف أن يقتصر على قوله أو بمتعمد السيئات من غير التقييد بقيد الاستحلال أو يقول بدل قوله أو بمتعمد الخ أو بمرتكب الخ لئلا يلزم تكرار اعتبار قيد الاستحلال فى العبارة وان أراد ان المراد من المتعمد فى الآية هو المستحل بطريق اطلاق العام على الفرد الكامل كان الاولى للشارح فى التعليل أن يقول اذ التعمد الكامل انما يكون من المستحل فافهم (قوله والمكث الطويل سواء جعل الخ) اشارة الى دفع ماأورد فى حمل الخلود على المكث الطويل من أن الخلود حقيقة فى التأبيد لتبادره الى الفهم منه ولتأكيده بالتأبيد واتحاد المؤكد والمؤكد فى المعنى ضرورة والعمومات المقترنة بالخلود متناولة للكفار والمراد فى حقهم التابيد وفاقا فاذا كانت متناولة للفساق أيضا فالمراد منه فى حقهم اما التأبيد أيضا فهو مطلوب الخصم أو المكث الطويل فلا يخلو اما أن يكون معنى حقيقيا أيضا فيلزم اطلاق المشترك على معنيين أو مجازيا فاطلاق اللفظ على الحقيقى والمجازى معا وكلاهما خلاف ماعليه الاكثرون كما قرر فى محله وحاصل الدفع ان حمل الخلود على المكث الطويل سواء كان معنى

الكافر) منها (لتناهيهما) معصية (قلنا لانسلم) تناهي الكفر قدرا ولو سلم فلا نسلم (علية التناهي) بل انما يخرج الفاسق بفضل الله تعالى ورحمته ووعده ومغفرته (ولا) نسلم (صحة القياس في مقابلة النص ولا في الاعتقاديات) لان القياس انما يفيد الظن ولا عبرة بالظن في الاعتقاديات (ثم) اعلم أنه لا خلاف في أن من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من أهل الجنة بمنزلة من لا ذنب له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من أهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمل صالحا وآخر سيأ واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا مآله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة أنه من أهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فأشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما يثبت من استحقاقاته كيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى أن السيآت يذهبن الحسنات حتى ان (الجمهور منهم على أن الكبيرة الواحدة تحبط) ثواب (جميع الطاعات مخالفة للنص) قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره (والعقل) بانه لا يحسن من الحكيم الكريم

حقيقيا أو مجازيا لايجوز شيأ من الامرين اذ هو معنى واحد مطلق يصدق في حق الكفار مع التأبيد وفي حق الفساق مع الانقطاع ولا نسلم ان التأبيد في نحو قوله خالدين فيها أبدا تأكيد لم لايجوز أن يكون تقييدا (قوله لتناهيهما معصية) حاصله ان الكفر والفسق يشتركان في كون كل منهما معصية والمعصية متناهية أما زمانا فظاهر وأما قدرا فلانه لا شئ من المعصية الا ويوجد ماهو أشد منها فجزاء المعصية يجب أن يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل (قوله لانسلم تناهي الكفر قدرا) أي وان سلم تناهيه زمانا (قوله بمنزلة من لا ذنب له الخ) يعني أنه لايعاقب على ذنوبه فان الايمان يجب الكفر كما في الحديث لكن بالنسبة الى حقوق الله لاتبعة الآدميين على ماصرح به الدواني فهذا احباط لانزاع فيه وقد مافي صورة

ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول حياته بتناول جرعة من الخمر على أن ابطال الحسنة بالسيئة ليس أولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيآت (والبعض) الآخر منهم (على أن أيا من الطاعات والمعاصي أربت) أي زادت على الاخرى (أجرا أو وزرا) لا عددا فرب كبيرة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علمه تعالى (أحبطت الاخرى محضا بأن يسقط الاقل ولا يسقط من الاكثر شيء أو) أحبطتها (موازنة بان يسقط الاقل ويسقط ما يقابله من الاكثر) مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب ألف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب ألفا من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه (وتمسكوا) في ذلك (بمثل قوله تعالى أولئك (حبطت أعمالهم لا تبطلوا صدقاتكم) بالمن والاذى وقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض (أن تحبط أعمالكم و) الجواب أنه (لا يفيد المتنازع) فيه (وهو بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة أو لاحقة) وانما يفيد أن من عمل عملا استحق له الذم وكان حكمه أن يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب

العكس الآتي (قوله بتناول جرعة خمر) فانه بمنزلة من خدم كريما مائة سنة حتى الخدمة ثم بدت له مخالفة أمر من أوامره فهل يحسن منه رفض حقوق تلك الخدمات وتنسى ما عهد ووعد له من الحسنات وتعذيبه عذاب من واظب مدة الحياة على المخالفة والمفسدات وأيضا لو كانت كبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها كالردة وأيضا استحقاق الثواب انما هو لكون الطاعة حسنة وامتثالا لامره تعالى وهذا متحقق مع الكبيرة فيتحقق أثر لزوما على تقديرهم (قوله وهو بطلان حسنة كاملة الخ) وهي ما لا يكون حسنها مشروطا بترك السيئة التي قالوا بحبوطها ودون كمالا [illegible] من فوق صدر منه سيئة سابقة ولا حسنة [illegible] عندنا لا تحبط تلك السيئة [illegible] قوله [illegible] في عمل [illegible] الآية عندهم حبطها وأما التي

يقال انه أحبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما (وعورض بمثل) قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وألزموا) أى ردوا بما يقبلونه (بانه لا كبيرة يربى وزرها على أجر معرفة الله فيجب) عليهم (أن يدرؤا بها) أى يقولوا بدرئها (جميع الكبائر) فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هذيانهم بتغالب الاعمال وسقوط أقلها باكثرها

﴿فصل﴾ اتفقت الامة على أنه تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا لان الكل ملكه تعالى ومنع البعض الجواز العقلى أيضا لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من أحسن غاية الاحسان ومن أساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر وعند الاصحاب (يجوز العفو عن الكبائر بدون التوبة) أيضا (لأن العقاب حقه تعالى فله اسقاطه) بل يحسن لان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد (ويدل على الوقوع مثل) قوله تعالى وهو الذى يقبل

(قوله ويدل على الوقوع) أى وقوع العفو فالآية الاولى تدل على وقوعه بعد التوبة والثانية أعنى ويعفو عن السيئات على وقوعه مطلقا وكذا البواقى اه منه

يكون حسنها مشروطا بترك السيئة كالصدقة فان حسنها مشروط بترك المن عليها فهى ليست حسنة كاملة بنفسها فاذا صدرت عن مؤمن مع المن والاذى فلا شك فى حبوطها بهما وهذا مما لا نزاع فيه ومن هنا يظهر وجه مامر من احباط الكفر لحسنات المؤمن أعاذنا الله تعالى فتدبره (قوله عن الصغائر مطلقا) أى قبل التوبة وبعدها وقوله ولا يعفو عن الكفر أى قبل التوبة الصادقة بالايمان (قوله قطعا) أى بلا خلاف بيننا وبين المعتزلة وهو قيد للسائل الثلاث ان قيل الكفر أيضا من الكبائر فما وجه التعرض له بخصوصه بعد التعرض لحكم مطلق الكبائر قلت وجهه أن الكفر وان كان حكمه بعد التوبة كحكم سائر الكبائر بعدها لكن يمتاز حكمه قبل التوبة عن حكم سائرها قبلها فان سائر الكبائر قبل التوبة عندنا تحت المشيئة يحتمل العفو وعدمه وعندهم لا يعفى عنها بخلاف الكفر فانه قبل التوبة غير معفو عنه اتفاقا ولذا خصه من بينها بالتعرض له بخصوصه فافهم (قوله وضعفه ظاهر) وذلك

التوبة عن عباده (ويعفو عن السيآت ويعفو عن كثير إن الله يغفر الذنوب جميعا) ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم (و) يدل (على نفيه فى الشرك) قوله تعالى (ان الله لا يغفر أن يشرك به) الآية (وفى الاحاديث أيضا) دلالة على الوقوع (والتخصيص) أى تخصيص العفو فى تلك النصوص (بالصغائر أو بما بعد التوبة أو الحمل) بالرفع أى حمل العفو فيها (على تأخير العقوبات المستحقة) فمعنى يعفو يؤخر العقوبة (مع كونه خلاف الظاهر) بلا دليل وتخصيص العام بلا مخصص وتقييد الاطلاق بلا قرينة (و) خلاف (صريح الاحاديث لا يصح فى البعض) كقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به الآية لان المغفرة بالتوبة تعم الشرك ومادونه فلا يصح التفرقة وكذا تعم كل عاص فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية

لانه انما يلائم عدم الوقوع لا عدم الجواز والكلام فيه (قوله أو الحمل على تأخير العقوبات) أو على وضع الآصار عنهم من التكاليف المهلكة التى كانت على الامم السالفة أو على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ وكتابة الآثام على الجباه ونحوه مما يفضحهم فى الدنيا (قوله مع كونه خلاف الظاهر الخ) ناظر الى الحمل على تأخير العقوبات ونحوه وقوله وتخصيص العام الخ ناظر الى التخصيص بالصغائر وقوله وتقييد الاطلاق الخ ناظر الى تخصيصه بما بعد التوبة فافهم (قوله وكذا تعم كل عاص) أى تعم المغفرة بالتوبة فى هذه الآية كل عاص بما دون الشرك وانما قيدناه بالعاصى بما دونه ولم نعممه على مطلق العاصى مشركا أو غيره لئلا يكون هذا التعميم تكرار التعميم السابق من غير فائدة وبالجملة الاولى أن يقول وكذا لا يلائم التعليق الخ من غير تعرض للتعميم ثانيا كما لا يخفى على الفطن (قوله المفيد للبعضية) قد يقال لا حاجة فى ابطال حمل المغفرة على ما بعد التوبة الى اعتبار افادة البعضية بان يكون التعليق للمغفور له بل اعتبار تعليق نفس المغفرة بالمشيئة يكفى فى ابطال ذلك لان المغفرة بعد التوبة واجبة على الله عندهم والواجب لا يجوز أن يعلق بالمشيئة والارادة وقد يجاب بان المغفرة وترك العقاب على الكبيرة ليس واجبا عندهم كثواب المطيع بل هو مقتضى الوعد ولو سلم ففعل الشئ وان كان واجبا عليه فهو بمشيئته

وكذا مغفرة الصغائر لمن يجتنب الكبائر على أن فى تخصيصها اخلالا بالمقصود أعنى
تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية فى القبح بحيث لا يغفر ويغفر ماسواه ولو كبيرة
(وقالت المعتزلة يمتنع) العفو عن الكبائر بدون التوبة (سمعا بالنصوص الواردة فى
وعيد الفساق) وأصحاب الكبائر إما بالخصوص كقوله تعالى فى المتولى عن الزحف
ومأواه جهنم وبئس المصير وإما بالدخول فى عمومات الوعيد (فان الخلف) فى الوعيد
(والكذب) فى الاخبار (نقص لا يجوز على الله) تعالى (وعقلا بانه اغراء على القبيح)
لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع اسناده اليه تعالى
(ورد) الاول (بانهم داخلون فى عمومات الوعد) بالثواب ودخول الجنة (أيضا مع

وارادته فحينئذ يصح تعليقه وفيه نظر فان العقاب بعد التوبة ظلم عندهم فيجب
تركه على ما صرحوا به والواجب وان كان فعله بالارادة لا يعلق بالمشيئة كقضاء
الدين والوفاء بالنذر على أن التحقيق هو أن هذا ليس تعلق الفعل بالمشيئة بمنزلة
أن يقال يغفر مادونه ان شاء بل هو تقييد للمغفور له فان معناه لمن يشاء دون من لا
يشاء كما هو ظاهر (قوله وكذا مغفرة الصغائر الخ) أى كما أن تخصيص المغفرة فى الآية
بما بعد التوبة لا يلائم التعليق بمشيئته لعمومها كذلك تخصيص المغفرة فيها بالصغائر
لا يلائم ذلك التعليق لعمومها جميع الصغائر فافهم وأقول وكذا حمل المغفرة على تأخير
العقوبات لا يصح فيها لعمومه الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة ولا يلائم التعليق ثم
اعلم أن التعبير بعدم الملاءمة لعله اشارة الى أنه يمكن أن يقال ان التعليق قيد واقعى
لا احترازى فتدبره جدا (قوله على أن فى تخصيصها اخلالا بالمقصود الخ) أى فى تخصيص
المغفرة بما بعد التوبة اخلالا بالمقصود الخ وأقول بكون المقصود من الآية التهويل
بشأن الشرك والتفرقة بينه وبين مادونه يظهر ايضا ان التعليق بالمشيئة ليس فى نفس
الفعل أعنى المغفرة لان التفرقة انما تتحقق بالعلم بوقوع المغفرة فيما سوى الشرك دونه
وتعليقها بالمشيئة يخل بذلك فليتأمل (قوله يمتنع العفو عن الكبائر بدون التوبة الخ)
أى بخلاف العفو عنها بدونها كما هو عندنا أقول ويظهر من هذا وجه آخر على عدم
تخصيص المغفرة فى الآية السابقة بما بعد التوبة كان يقال تخصيصها به لا يلائم منفرة

بطلان الخلف فيه اجماعا) بخلافه فى الوعيد فانه ربما يعد كرما والحق ما أشير اليه سابقا من أن من تحقق العفو فى حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ (و) الثانى (بان مجرد احتمال العقوبة يكون زاجرا) للعاقل عن ارتكاب الباطل (فكيف مع الرجحان) بالآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشائعة فى ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه فى الجملة وبالنسبة الى مالا يعلمه الا الله مفضيا الى الاغراء ألا ترى أن قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل أحد عليها غالبا ليس باغراء (واذا جاز

الصغائر بدونها فان الآية حينئذ تدل على أن مغفرة ماسوى الشرك من المعاصى بالتوبة ولو كانت صغائر وليس كذلك فحينئذ يجوز أن يكون ماسبق عن الشارح من قوله وكذا مغفرة الصغائر اشارة الى هذا فليتفطن (قوله بخلافه فى الوعيد) أى بخلاف الخلف فى الوعيد فانهم يجوزونه ثم انهم فى ذلك التجويز تارة يعولون على منع كونه كذبا حيث يقولون ان الكذب انما يكون فى الماضى دون المستقبل لكنه ظاهر البطلان دن الاخبار بالشئ على خلاف ماهو به كذب سواء فى الماضى و المستقبل وتارة على أنه هذا وان كان كذبا لكنه حسن فلا يمتنع عليه تعالى وذلك توقف العفو الذى هو غاية الكرم عليه وكل ما لايوجد الحسن الا عند وجوده فهو حسن ولعل الشارح مد ظله الى هذا أشار بقوله فانه ربما يعد كرما وفيه نظر ولذا قال الشارح والحق ما أشير اليه سابقا الخ (قوله خارجا عن عموم اللفظ) قد يقال صيغة العموم تدل على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص باسمه الخاص فاخراج البعض منها بدليل متراخ نسخ وهو لايجرى فى الخبر للزوم الكذب انما التخصيص الاتيان بدليل متصل دال على أن المخصوص غير داخل فى العموم وهو لايوجد فى عمومات الوعيد وأجيب بأنه ممنوع فان ارادة الخاص من العام والمقيد من المطلق شائع من غير دليل متصل والمذهب عند الشافعية هو أن دليل الخصوص والتقييد وان كان متراخيا فهو بيان لانسخ أقول وعلى تسليم لزوم الاتصال نقول عادة الكريم هو أنه يعلق وعيده بمشيئته فى نفسه وان لم يتلفظ به فالدال على تخصيصه متصل أبدا بخلاف

العفو عن الكبائر بدون التوبة فع الشفاعة أولى) وقد (قال الله تعالى استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) أى لذنوب المؤمنين وتم الكبائر (وقال النبي صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى قبل) قوله تعالى (لا يقبل منها شفاعة و) قوله تعالى (لا تنفعها شفاعة الشافعين) والضمير فى منها ولا تنفعها للنفس العامة فى قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيأ (بعد) تسليم كون الكلام لعموم السلب لا سلب العموم و (تسليم عموم الازمان والاحوال يخص بالكفار) خبر لقوله قبل (جمعا بين الادلة) هذا (ثم لا خفاء فى ورود الشرع بالشفاعة) كما مر (فحملها المعتزلة على طلب المنافع) للطيعين والتائبين برفع الدرجات وزيادة الثواب (ويلزمهم) اذا كانت الشفاعة بمعنى طلب المنافع لا اسقاط المضار فقط (أن يكون من سأل الله زيادة كرامة للنبي شافعا له) وهو باطل وفاقا (وأما الحمل على) شفاعة (الصغيرة أو ما بعد التوبة فظاهر البطلان) لما مر من قوله صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر ولان الصغائر مكفرة عندهم

وعده فالخلف فيه انما هو بالنظر الى ظاهر القول فتدبره (قوله فع الشفاعة أولى الخ) وقد يستدل على العفو بالشفاعه بقوله تعالى فى حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان سوق الآية يفيد أن الشفاعة تنفع ذنوب غير الكفار لان القصد تقبيح الكفر وتخييب رجائهم بانهم لا تنفعهم الشفاعة فلو لم تنفع الشفاعة أحدا لما كان فى تخصيصهم زيادة توبيخ لهم لكن فيه تأمل فان ما ذكر انما يدل على ثبوت مطلق الشفاعة ولا نزاع فيه ولا يدل على عمومها للكبائر وهو المتنازع وقد يجاب بان الاستدلال مبنى على ما يأتى عن بعض الاصحاب من أن الشفاعة حقيقة لا يجوز أن تكون لزيادة المرتبة والمنافع بل هى لاسقاط المضار والصغائر مكفرة باجتناب الكبائر فتعين أن تكون لاتيان الكبائر فاثبات مطلق الشفاعة اثبات للمطلوب فتدبر (قوله وهو باطل اتفاقا الخ) واعترض بانه يجوز أن يعتبر فيها زيادة قيد ككون الشفيع أعلى حالا من المشفوع له أو كون زيادة المنافع واقعة البتة لسؤاله وطلبه فلا يلزم أن يكون من سأل الله تعالى زيادة

باجتناب الكبائر وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للشفاعة كبير معنى (ثم الكبيرة هى التى تشعر بقلة الاكتراث بالدين أو التى خصت) فى كلام الشارع (بالوعيد وقيل كل معصية فهى بالاضافة الى مادونها كبيرة و) بالاضافة (الى مافوقها صغيرة) وظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم يدل على أن الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات لا بالنسبة والاعتبار لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هى دون الكل وأنى للبشر ذلك (وقيل) كما فى رواية ابن عمر رضى الله عنهما (هى الشرك) بالله تعالى (والقتل) بغير حق (والقذف) أى قذف المحصنة بالزنا (والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم والعقوق) أى عقوق الوالدين المسلمين (والالحاد فى الحرم وقد يزاد) كما فى رواية أبى هريرة رضى الله عنه اكل (الرباو) فى رواية على رضى الله عنه (السرقة وشرب الخمر)

❁(فصل) فى (التوبة) هى فى اللغة الرجوع يقال تاب اذا رجع و (فى الشرع هى الندم عن المعصية لكونها معصية) فان الندم عن المعصية لاضرارها ببدنه أو اخلالها بعرضه أو ماله لا يكون توبة وأما الندم لخوف النار هل يكون توبة فيه تردد مبنى على أن ذلك هل يكون ندما عنها لقبحها ولكونها معصية أم لا وكذا الندم عنها لقبحها مع غرض آخر وقال فى شرح المقاصد الحق أن جهة القبح ان كانت

ثواب النبى صلى الله عليه وسلم شافعاله لكن فيه تأمل فليتامل (قوله على أن الكبائر متميزة الخ) أقول هذا انما يتم لو كان اضافة الكبائر الى ما أضيف اليه للاستغراق وأما لو كانت للجنس فلا اذ يصير حاصل الآية أن اجتناب أى سيئة من السيئات مكفرة لما هى صغيرة بالنسبة اليها وهذا المعنى صحيح مع القول بالتمايز بالاعتبار أيضا فتأمل (قوله تاب أى رجع) فاذا أسند الى العبد أريد رجوعه عن الزلة بالندم واذا أسند الى الله تعالى أريد رجوعه تعالى بالطافه الى العباد (قوله وأما الندم لخوف النار الخ) أى الندم فى الدنيا لخوف نار الآخرة وكذا التوبة عند مرض مخوف

بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا ثم معنى النـدم تحزن وتوجع على أن فعل وتمنى كونه لم يفعل (وقيل) لابد (مع) ذلك من (العزم على الترك فى الاستقبال) واعترض بأن فعل المعصـية فى المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول أو جنون أو موت

فيه تردد مبنى على أنه هل هو ندم للمعصـية وقبحها أم ندم للخوف فتكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبى صـلى الله عليه وسـلم قبولها مالم تظهر عـلامات الموت كذا قيـل وانما قيـدنا الندم بما فى الدنيا لان الندم فى الآخرة ليس بتوبه قطعا فلا يكون مقبولا (قوله ثم معنى النـدم الخ) أى معناه الشرعى عند الاشاعرة كما يظهر بما يأتى (قوله وتمنى كونه الخ) عطف على تحزن ولا بد منهـما لان مجرد الترك ليس بتوبة لقوله عليـه السـلام النـدم توبة (قوله فى الاسـتقبال) قيد للترك لا للعزم فان القائل بلزوم العزم يريد به العزم حال الندم والتوبة كما هو ظاهر (قوله واعترض الخ) حاصـل الاعـتراض انا لانسـلم أن العزم على الترك فى الاسـتقبال مما لابد منـه فى التوبة وذلك لان تحقق هـذا العـزم موقوف على تحقق أمرين أحدهـما خطور فعـل السيئة فى الاستقبال والثانى كون ذلك الفـعل مقدورا اذ لو انتفى واحد منهما لم يتحقق العزم على الترك ضرورة كما صرح به ومعلوم أن كلا منهما ينتفى أحيانا أما الاول فكما فى صورة الذهول لنحو موت أو جنون وأما الثانى فكما فى صورة عروض آفة فلا يتم القول بانه مما لابد منه فى التوبة وحاصـل الجواب أن الاعتراض انما يتجـه لو أريد أنه مما لابد منه مطلقا أما لو أريد أنه مما لابد منه عند تحقق الخطور والاقتدار المذكورين فلا كما هو ظاهر نعم بقى أنه لو عرض آفة للقـدرة لكن يتوقع زوالها وعود القـدرة فى الاستقبال فهل يلزم العزم المذكور حينئذ أم لا والذى يظهر لما هو لزومه كما لا يخفى فحينئذ يظهر أن ما قاله فى شرح المقاصد من أنه يتوهم أن تقدير القدرة قيد للترك لا للعزم أى يجب العزم على أن لا يفعل على تقـدير القدرة حتى يجب على من عرض له آفة أن يعزم على أن لا يفعل لو فرض وجود القدرة له وبه يشعر ما قاله فى المواقف انتهى لا يخلو من مناقشة تنبيه تمل فى هـذا المقام بحث يسقط به الاعتراض بالمرة وهـو أن لزوم الشئ للشئ قد يكون بحسب الواقع ونفس الامر بمعنى أنه لا ينفصل عنه قطعا كما هو بين النار

أوغيرذلك وقدلايقتدرعليه لعروض آفة فلايتصورالعزم على الترك لمافيه من الاشعار بالاختيار وأجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار لكن النادم عن المعصية لقبحها لايخلوعن ذلك العزم فذكره فى التعريف انما هو

والحرارة وقد يكون بحسب اعتبار المعتبر من نحو الشارع نعنى أن الشارع مثلا اعتبره فيه للاعتداد به وجعله قيدا لصحته بحيث لو تحقق القيد كان المقيد صحيحا فى نظره ولو لم يتحقق لم يكن صحيحا فيه كما هو المراد به فى قول هذا القائل بين العزم المذكور والتوبة ومعلوم أن انتفاء اللازم فى بعض الاحيان انما يقدح على القول باللزوم بالمعنى الاول الواقعى دون المعنى الثانى الشرعى بل هو مصحح له اد لو لم ينتف ولم ينفك عنه أبدا لم يكن لايجاب الشارع له وجعله لازما معنى كما بين فى محله فظهر أن منشأ الاعتراض هو اشتباه أحد المزومين بالآخر على مالايخفى على المتأمل فى المقام والكلام ان قيل يمكن أن يحرر اعتراض المعترض على وجه يتجه على القول بارادة اللزوم الشرعى بأن يقال ارادته لو كان العزم المذكور مما لابد منه فى التوبة لزم أن لاتجب التوبة الا عند تحقق العزم واللازم باطل لانها من الواجبات المطلقة لاالمقيدة قلت فيدفع حينئذ بأن القائل لم يجعل العزم قيدا لوجوبها بل لصحتها والاعتداد بها كما سبق فلم يلزم كونها من الواجبات المقيدة ان قيل يحتمل أن يحرر على وجه يتجه على تسليم كونه قيدا لصحتها بأن يقال أراد أنه لوكان قيدالصحتها لزم أن لاتصح الاعند تحققه مع أنها صحيحة بدونه قلت فحينئذ للقائل أن يدفعه بأن هذا أول النزاع أو يتمسك بالواجب المذكور فى الشرح فتفطنه واحفظه فانه غاية تحرير المقام (قوله لكن النادم عن المعصية الخ) أقول فيه نظر اما أولا فلأنه يفيد بظاهره ان المراد بلزوم العزم فى التوبة هو اللزوم بمعنى عدم الانفكاك فى الواقع وقد مر أنه ليس كذلك بل المراد هو اللزوم الشرعى وأما ثانيا فلأنه على تقدير تسليمه ينافى ماسبق مما حاصله أن النادم عند الذهول وعروض الآفة لايتحقق له العزم على الترك ان قيل لعله حينئذ أراد بالعزم هنا هو العزم عند تحقق الخطور والاقتدار لامطلقا قلت هو أيضا ليس لازما لاينفك عن النادم ضرورة أنه من الامور الاختيارية فله أن لايعزم على الترك أصلا كما هو

البيان والتقرير (وقالت المعتزلة) انه يكفى فى التوبة (اعتقاد أنه أساء وأنه لو أمكنه رد تلك المعصية لردها) ولا حاجة الى الاسف والحزن لان الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصى مكلف بالتوبة كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيه (وهى واجبة) وفاقا لكن عندنا (سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله) جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا (وقالوا عقلا لما فيها من دفع الضرر) أى ضرر العقاب (وكذا ثبوت القبول) فانه واجب عندهم عقلا حتى قالوا ان العقاب بعد

واضح فتأمله فانه دقيق (قوله وانه لو أمكنه رد المعصية الخ) بالواو الجامعة لا باو الفاصلة كما فى بعض النسخ المحرفة لان مجرد اعتقاد أنه أساء غير كاف فى تحقق التوبة عندهم بل يعتبر الندم فيها عندهم أيضا كما تفيده عبارة الشارح فى التعليل الآتى على عدم الاحتياج للتحزن بقوله ولا ضرر مع الندم فلا بد فى التعريف من قيد آخر يفيد اعتبار الندم عندهم أيضا وهو قوله وانه لو أمكنه رد المعصية الخ ان قيل اذا كان الندم معتبرا فى التوبة عندهم أيضا يلزم اعتبار التحزن فيها عندهم كما عند الاشاعرة لما سبق واعتبار التحزن فى معنى الندم فيلزم تساوى المذهبين ويناقض ما يأتى قريبا من عدم الحاجة عندهم الى التحزن قلت اعتبار التحزن فى معنى الندم انما هو على رأى الاشاعرة كما أشرنا اليه سابقا لا مطلقا فالندم عند المعتزلة هو التمنى انه لم يفعل فقط من غير اعتبار التحزن ولذا عبروا عنه بقولهم وانه لو أمكنه ردها الخ بخلاف الاشاعرة فانهم أخذوا فيه قيد التمنى والتحزن معا كما مر فافترقا فتأمله (قوله ولان العاصى مكلف الخ) أقول قوله كل وقت اما أن يكون ظرفا للتوبة فيكون المعنى أن الشخص بعد ما عصى فهو مكلف بأن يتوب فى كل وقت من أوقات حياته فيرد أنه ممنوع لما يأتى أنه لا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب فكيف يلزم فى كل وقت أو يكون المعنى فى وقت يذكر فيه المعصية فيرد مع ما ذكر أنا لا نسلم عدم امكان تحصيل الغم والحزن فيه واما أن يكون ظرفا للتكليف دون التوبة والمعنى أنه مكلف فى كل وقت بالتوبة عن المعصية ولو مرة فاذا تاب فى أى وقت من الاوقات سقط عنه التكليف فيرد أن عدم امكان تحصيل الغم والحزن فى ذلك

التوبة ظلم (وأما عندنا فلا اذ لاوجوب على الله وهل ثبت سمعا قال فى شرح المقاصد لم يثبت فى ذلك نص قاطع لا يقبل التأويل وفى شرح المواقف قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده لا يدل على الوجوب بل على أنه الذى يتولى ذلك و يقبله وليس لاحد سواه (و) المصرح به فى كلام المعتزلة (وجوبها على الفور حتى يأثم التارك) بتأخير ساعة (مثلى حقه) اذ يلزمه بتأخير ساعة ذنب آخر تجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا أنه بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان

الوقت ظاهر المنع (قوله وأما عندنا فلا) أى فليس قبول التوبة واجبا عقلا عليه تعالى (قوله اذ لاوجوب على الله) لما مر أنه لا يجب عليه تعالى عندنا شئ لا عقلا بمعنى أن يمنع العقل تخلفه عنه ولا شرعا بمعنى ان يكون تعالى مأمورا به نعم يصح اطلاق الوجوب على فعله بمعنى أنه يفعله البتة بمقتضى وعده وهو المراد مما ياتى فى قوله وهل ثبت سمعا الخ فافهم (قوله وهل ثبت سمعا الخ) الظاهر أن الضمير لوجوب القبول لا للقبول أوله وثبت بمعنى وجب لان الاختلاف انما هو فى وجوبه لا فى حصول أصل القبول اذ قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة الآية نص فى الدلالة على حصول أصل القبول وان لم يكن نصا فى وجوبه على مايصرح به مايأتى قريبا مما ينقله من شرح المواقف وذلك كما يقال زيد يشرب الماء فانه دال على ثبوت أصل الشرب لا على انه يجب عليه الشرب فحينئذ يكون مانقله من شرح المقاصد من قوله لم يثبت فى ذلك اشارة الى وجوب القبول وبهذا ظهر الاتفاق بين حاصل مافى الشرحين لكن ههنا بحث وهو أنه اذا دلت الآية على ثبوت أصل القبول دلت على وجوبه أيضا بمقتضى امتناع الخلف فى وعده تعالى كما هو ظاهر فالتحقيق أن الاختلاف فى وجوبه ناشئ من الاختلاف فى أصل القبول ومعنى مافى شرح المقاصد من أنه لم يثبت فى ذلك الخ هو أن نحو قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة يحتمل التأويل بانه الذى يقدر على أن يقبل التوبة فليس نصا قطعيا على وقوع القبول بالفعل منه فضلا عن أن يكون نصا على وجوبه لكن ظاهر مافى شرح المقاصد انما يوافق التحرير الاول وان أمكن تطبيقه بالتكلف على هذا التحقيق أيضا فتدبره فانه من المزالق (قوله بتأخير ساعة الخ) هذه عبارتهم

المعصية وترك التوبة وساعتين أربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلاث ساعات ثمان وهكذا (ثم سقوط العقوبة عندنا بعض) عفو الله تعالى و (الكرم وعند أكثرهم) بناء على قاعدة التحسين والتقبيح (بنفس التوبة) وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لزم السقوط بندم العاصى عند معاينة النار ويرد عليهم أنه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون الاخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السواء (ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب) لانه قد أتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضى منا وأبى على من المعتزلة زعما منهما أنه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم والجواب المنع اذ رب عما يضرب عنها صفحا من غير رجوع اليها واشتهاء لها وابتهاج بها (وتصح التوبة عن بعض الذنوب خاصة) اذ ليست التوبة عن المعصية الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على أن لا يعاودها وقد وجد ذلك (ويكفى) فى التوبة عن المعاصى كلها (الاجمال وان علم تفاصيل الذنوب) لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى أنه لابد من الندم تفصيلا ورد بانه مكلف بالتوبة كل وقت مع امتناع احضار الذنوب الكثيرة فى وقت واحد ثم انه قد يكفى فى التوبة الندم كما فى ارتكاب الفرار عن الزحف وترك الامر بالمعروف (وقد يتوقف تحققها على واجب آخر كرد المغصوب أو بدله) فانه لا يصح التوبة مع ادامة اليد على المغصوب (وقد يلزم ذلك الواجب

فى الكتب لكن الظاهر أن مرادهم من الساعة هو الزمان الذى يسع التوبة لا الساعة المعروفة بين الناس فافهم (قوله عند معاينة النار) فيه ان التوبة هى الندم عن المعصية لقبحها ولا نسلم أن الندم الحاصل فى صورة المعاينة للقبح (قوله لان نسبة كثرة الثواب الخ) أقول فيه أنه يجوز أن يقال ان التوبة لما لم تكن طاعة مستقلة بنفسها بل يتوقف حصولها على تقدم معصية عليها كان لها اختصاص بتلك المعصية فتكون كثرة ثوابها أيضا مخصوصة بها فلا تكون نسبتها الى كل معصية على سواء فافهم

الآخر معها) ولا يتوقف تحققها عليه (كحد الشرب) والقصاص في القتل عمدا (وقضاء الصلاة وارشاد من أضله والاعتذار الى من آذاه) كما في الغيبة ولا يلزم ذكر ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه أفحش (ويجب الامر بالواجب والنهي عن الحرام) قال في شرح المقاصد قد جرت عادة المتكلمين بايراد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في علم الكلام مع انهما بالفروع أشبه وكأنهما يشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية ولهذا أوردهما في فصل التوبة (ويندب الامر بالمندوب والنهي عن المكروه) لكن كل ذلك (بشرط العلم) من الفاعل (بوجه المعروف) من انه مندوب أو واجب معين أو غيره مضيق أو موسع عين أو كفاية (و) بشرط العلم منه بوجه (المنكر) وبالجملة يشترط العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي (و) بشرط (تجويز التأثير) بان لا يعلم قطعا عدم التأثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني (و) بشرط (انتفاء

(قوله مايراد الامر بالمعروف الخ) اعلم أن المعروف يعم الواجب والمندوب والمنكر يعم الحرام والمكروه بكلا قسميه لكن اذا كان القول بوجوبهما أو بكونهما فرض كفاية يراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام لان الامر بالمندوب والنهي عن المكروه ليسا واجبين ولا فرضين ولذا فصل المصنف المسئلة بقوله يجب الامر بالواجب الخ و يندب الامر بالمندوب الخ و الضمير في قوله فيما بعد وهو فرض كفاية الخ للامر بالواجب والنهي عن الحرام لاللامر بمطلق المعروف والنهي عن مطلق المنكر كما هو ظاهر (قوله لكن كل ذلك) أي كل من وجوب الامر وندبه فالشروط الآتية شروط للوجوب والندب لاللجواز كما سيظهر (قوله أو واجب معين أو غيره الخ) الواجب المعين قد يقال على مقابل الواجب المخير كما هو المراد هنا وقد يقال على مقابل الواجب الكفائي كما هو المراد فيما يعقبه قريبا فالاولى أن يقول بدل قوله أو غيره أو مخير كما في شرح المقاصد فافهم (قوله واشتغالا بما لا يعني) ان قيل فيجب ذلك وان لم يؤثر اعزازا

المفسدة) والمضرة التي هي أكثر من ذلك المنكر والضرر المحترز عنه يكفي فيه الظن (ولا يختص) الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (بالوالي) بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل (الا ما يفضي الى) نصب (القتال) فحينئذ يختص به حذرا عن الفتنة (ولا بالمجتهد) بل يجوز للعوام أيضا (الا ما يفتقر اليه) بان لا يستوي في ادراكه الخاص والعام بل يختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه أمر ونهي بل الامر فيه حينئذ موكول الى أهل الاجتهاد ولا بمن يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه أن ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان متميزان ليس لمن يترك أحدهما أن يترك الآخر (وهو فرض كفاية يسقط بقيام البعض) عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المذهب أن فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض نعم اذا نصب لذلك أحد تعين عليه (ولا دلالة لقوله تعالى عليكم أنفسكم على نفي الوجوب) فان المعنى على ما صرح به المفسرون أصلحوا أنفسكم باداء الواجبات وترك المنهيات وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر (ولا اكراه في الدين منسوخ) بآية القتال

❁(فصل) في حقيقة (الايمان) هو (في) عرف أهل (اللغة التصديق)

الدين اجيب بانه ربما يكون اخلالا به فيحرم (قوله هي أكثر من ذلك المنكر) أقول لا يلزم أن تكون أكثر من المنكر بل يكفي مساواتها كما بين في محله لكن ينبغي أن يعلم أن هذا الشرط للوجوب والندب لا الجواز كما سبق آنفا كيف وقد قالوا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان ظن أنه يقتل ولا ينكي نكاية بضرب أو نحوه غاية الامر أنه يرخص له السكوت أيضا فظهر مما سبق انه بانتفاء الشروط قد يحرم وقد يبقى أصل الجواز فافهم (قوله باداء الواجبات الخ) يدل عليه تمام الآية بقوله لا يضركم من ضل اذا اهتديتم فان الاهتداء انما يكون باداء ما ذكر (قوله منسوخ بآية القتال) على انه ربما يناقض في كون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اكراها

وبحسب الاصل إفعال من الامن للصيرورة أو التعدية فكأن المصدق صار ذا أمن أوجعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة (وفى الشرع تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة) أى فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفى التصديق بالجميع اجمالا وانما يحتاج الى التصديق تفصيلا عند ملاحظة التفاصيل (والاكثرون على أنه لابد) فى الايمان (من الاقرار باللسان) وهو المحكى عن أبى حنيفة رضى الله عنه فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار فى عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه فى الدنيا (وكثير من السلف على انه التصديق) بالجنان (والاقرار) باللسان (والعمل) بالاركان

فتأمل (قوله وبحسب الاصل الخ) أى الاصل لغة وقوله صار ذا أمن أى من الكذب (قوله أو جعل الغير آمنا الخ) والمراد من الغير هو المؤمن به كالنبي صلى الله عليه وسلم وقوله من التكذيب الخ أى من أن يكذبه ويخالفه أحد ثم ان الايمان قد يتعدى بالباء باعتبار معنى الاقرار وباللام باعتبار معنى الاذعان كما قالوا (قوله لابد فى الايمان الخ) أى بطريق الجزئية لا الشرطية كما سيظهر من عبارته « مد ظله » (قوله وهو المحكى عن أبي حنيفة الخ) أقول قد تقرر فيما بينهم أن هنا طرقا أربعة الاول أن الايمان اسم للتصديق أو المعرفة فقط وسيأتى التفرقة بينهما وهو المشهور من الجمهور لكنهم يشرطون مع ذلك الاقرار باللسان على القادر كما يأتى والثانى أنه اسم لفعل القلب واللسان معا وهو المحكى عن ابى حنيفة وكثير من المحققين (١) والرابع ما ينقله عن كثير من السلف (قوله لايكون مؤمنا عند الله الخ) وذلك لما مر من أن الاقرار جزء من الايمان عند أبى حنيفة ومن تبعه واقول عدم ايمان هذا الشخص ليس مبنيا على هذا الطريق فقط بل هو ليس بمؤمن أيضا على الطريق الثانى الذى مر آنفا فافهم (قوله بخلاف ما اذا جعل اسما الخ) على ما هو المشهور عن الجمهور (قوله لاجراء الاحكام الخ) لكن قالوا انه حينئذ يجب أن يكون ذلك الاقرار على وجه الاعلان والاظهار على الامام وسائر أهل الاسلام

---

(١) قوله والرابع هكذا وقع فى الاصول ولم يذكر قبله الثالث ولعله سقط من الناسخ فحرر كتبه مصححه

(و) مع هذا (لايخرج بترك العمل من الايمان) بل يقطع بدخوله الجنة وهو مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكى عن مالك والشافعى رضى الله تعالى عنهما وعليه اشكال ظاهر يأتى مع جوابه عن قريب (خلافاللمعتزلة) فانه عندهم يخرج تارك العمل عن الايمان (و) لكن (لايدخل فى الكفر) وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين الا أنهم اختلفوا فى الاعمال فعند بعضهم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند بعضهم فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة (خلافاللخوارج) فعندهم تارك العمل خارج عن الايمان داخل فى الكفر (فان قيل كيف لاينتفى الكل) وهو الايمان (بانتفاء الجزء) أى الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل الايمان اسماله (قلنا المراد أنه) أى الايمان (يطلق على) ماهو الاصل و (أساس) دخول الجنة و (النجاة) من النار وهو التصديق وحده أو مع الاقرار (وعلى) ماهو (الكامل المنجى) بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل والاول لاينتفى بانتفاء

فالشخص المذكور عندهم مؤمن بينه وبين الله ولكن لايلزم اجراء الاحكام عليه واما من يجعل منهم الاقرار شرطا لصحة الايمان فانه يكفى عنده مجرد التكلم وان لم يكن على وجه الاعلان والاظهار على غيره كما اذا كان جزأ من الايمان أو كان الايمان نفس الاقرار فقط فالشخص المذكور عند هذا أيضا ليس بمؤمن عند الله لكن ينبغى أن يعلم أن من صدق وأقر لاعلى وجه الاعلان هل يلزم اجراء الاحكام عليه عند من يجعله شرطا لصحة الايمان أم لا كالذى يجعله شرطا لاجراء الاحكام والذى يظهر لنا أنه لو علم ايمانه ولو من غير جهة الاقرار يلزم الاجراء عليه عنده بخلاف من يجعله شرطا للاجراء فانه لايلزم عنده الاجراء الا اذا علم من جهة الاقرار فتدبره فانه دقيق وبالجملة قول الماتن والاكثرون على أنه لابد الخ كما يحتمل أن يكون اشارة الى مذهب من يجعل الاقرار جزأ وشطرا يحتمل أن يكون اشارة الى من يجعله شرطا فالاقتصار على الاول لعله لمرجح وجده فافهم (قوله يأتى مع جوابه عن قريب الخ) وهو يأتى من قول المصنف فان قيل كيف لاينتفى الكل الخ (قوله واجبة كانت أو مندوبة) واعترض بأن الخروج من الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لاينبغى أن يكون

العمل بخلاف الثاني ثم ان لنا مقامات الاول أن الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان الثاني أنه التصديق دون المعرفة الثالث أن الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي هو بانتفائها (والدليل على أنه فعل القلب) أولئك (كتب في قلوبهم الايمان) الا من أكره (وقلبه مطمئن بالايمان) الذين قالوا آمنا بأفواههم (ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان في قلوبهم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك) ومن كان (في قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان) الحديث هذا ثم ان من يقول ان الايمان مجرد اللفظ لا يعني أنه هو التلفظ بهذه الحروف كيف كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق

(قوله التصديق) أي كرويدن لكن في كونه من قبيل العلم حينئذ نظر بل الظاهر أنه فعل القلب الا أنه لازم للادراك الراجح ولعل الحكماء لذلك فسروا الادراك المقابل للتصور به وحينئذ يندفع الاشكال الآتي ويكون المعرفة حينئذ مالا يكون مع الانقياد الظاهر اه منه

مذهبا لعاقل (قوله الثاني أنه التصديق دون المعرفة الخ) وقد مر أنه يأتي تحرير الفرق بينهما (قوله لا يعني أنه هو التلفظ بهذه الحروف الخ) اشارة الى دفع مااعترض به على هذا القائل من أن الايمان لو كان هو القول فقط ورد عليه أنا لو فرضنا عدم وضع التصديق مثلا لمعنى أو وضعه لمعنى آخر لزم أن يكون المتلفظ بهذا اللفظ ولو بدون معنى التصديق مؤمنا واللازم باطل وحاصل الدفع ظاهر أقول في كل من الاعتراض والدفع نظر أما في الاعتراض فلأنه سبق ان الطريق الثاني هو أن يكون الايمان عبارة عن مجرد الاقرار باللسان أي التلفظ بألفاظ مخصوصة مثلا من غير أن يجعل التصديق جزأ منه وذهب اليه بعض مع اشتراط أن يكون معه التصديق القلبي وبعض آخر من غير ذلك الاشتراط فحينئذ أقول لم لا يجوز أن يكون القائل المذكور هو البعض الاول ولا نسلم أنه يلزم عليه كون المتلفظ بهذا اللفظ مؤمنا ولو بدون التصديق فانه وان لم يقل بجزئية التصديق للايمان لكنه قائل بكونه شرطا له وأيضا لم لا يجوز أن يكون القائل هو البعض الثاني ولا نسلم بطلان اللازم لما سبق أن المتلفظ بالالفاظ المخصوصة عنده ان كان خاليا عن التصديق وان كان مؤمنا أي بالنظر الى أحكام الدنيا لكنه يستحق

القلب أية ألفاظ كانت وأية حروف كانت من غير أن يجعل التصديق القلبي جزأ منه والحاصل أنه اسم للمقيد دون القيد ودون المجموع واحتج عليه بأن النبي ومن بعده كانوا يكتفون بكلمتي الشهادة (و) قد صح عنه صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم قلنا (الاكتفاء بالكلمتين انما كان في حكم الدنيا من عصمة الدم والمال) كما قال صلى الله عليه وسلم فاذا قالوا ذلك عصموا الخ وانما النزاع في حكم الآخرة (و) أما المقام الثاني وهو أن الايمان هو التصديق دون المعرفة فهو أن (حقيقة الايمان) في اللغة انما هي (التصديق والاذعان والقبول المعبر عنه بالفارسية بكرويدن) و باورداشتن بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال (و يقابله الانكار والتكذيب)

الخلود في النار و بطلان هذا ممنوع فضلا عن كونه قطعيا وأما في الدفع فلأنه وان سلمنا ان مراده هو التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب يلزم أيضا أن يكون المتلفظ بهذا الكلام ولو بدون التصديق مؤمنا ضرورة أن التلفظ بالكلام الدال على التصديق لا يستلزم حصول التصديق كما هو ظاهر واللازم مسلم البطلان عند المعترض فافهم (قوله اسم للمقيد) أي للقول الدال على التصديق (قوله دون القيد) أي ليس اسما للتصديق فقط كما هو المشهور عند الجمهور (قوله دون المجموع) أي ليس اسما للقول والتصديق معا كما هو المحكي عن أبي حنيفة رضى الله عنه أقول فالاولى للشارح «مدظله» أن يزيد حينئذ فيما سبق بأن يقول من غير أن يجعل التصديق القلبي نفس الايمان أو جزأ منه أو يقتصر هنا على قوله دون المجموع ولا يتعرض لنفي القيد كما في شرح المقاصد فليتأمل (قوله وانما النزاع في حكم الآخرة) واستدل عليه بأن قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار دال على ان القول الخالي عن فعل القلب لا يفيد في الآخرة وانما يكتفى به في أحكام الدنيا هذا أقول وفيه نظر فان ما ذكر لا يدل على انحصار النزاع في حكم الآخره نتدبر (قوله بالفارسية بكرويدن الخ) هذا هو التصديق المنطقي حيث نقل المصنف في شرح المقاصد عن الشيخ الرئيس أنه قال في رسالته

وينافيه التردد والجهالة (لا مجرد العلم والمعرفة الحاصل) بالرفع صفة مجرد (لبعض الكفار) من غير تصديق واذعان وقبول عنادا واستكبارا قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب (يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين أوتوا الكتاب (ليعلمون أنه الحق من ربهم) وما الله بغافل عما يعملون وقال (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) ظلما وعلوا (ويقابله حينئذ الجهالة والنكارة) فلو كان الايمان مجرد العلم والمعرفة واليقين لحكم بايمان بعض الكفار (وقد وقع في عبارة السلف مكان) لفظ (التصديق) لفظ (المعرفة والعلم) والاعتقاد (والمراد) هو (العلم التصديقي) المعبر عنه بگرويدن يدل على ذلك ماذكره أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق (ولم يطرأ) في الشرع (على) لفظ (الايمان والتصديق نقل) من المعنى اللغوي الى معنى آخر (ولهذا كانوا يمتثلون من غير توقف) الى بيان (واستفسار) ولم يكن من الخطاب مالا يفهم فلو كان منقولا شرعا الى معنى آخر لما كانوا يمتثلون من غير استفسار على أن النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل (وانما خص متعلقه) أي ما يجب الايمان به (بأمور مخصوصة) بينت وفصلت فاحتيج الى بيان متعلقه فقط (ولهذا صح في جواب) من قال للنبي صلى الله عليه وسلم (أخبرني عن الايمان) الايمان (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله

الفارسية دانش بردوگونه است يكى دريافتن ودررسيدن وآنرابتازى تصور خوانند ودوم گرويدن وآنرابتازى تصديق خوانند فهذا تصريح بأن ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي وضع بازائه التصديق في لغة العرب وگرويدن في لغة الفرس انتهى وأيضا قال المصنف في تهذيب المنطق العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور (قوله وينافيه التردد والجهالة) أقول لعله سهو من الناسخ والصحيح كما في شرح المقاصد ينافيه التردد والتوقف فتأمل (قوله من غير تصديق واذعان الخ) أقول فيه ما يأتي من المناقشة

الحديث) فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال جبرائيل أتاكم ليعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا (فان قيل الايمان مأمور به فيلزم أن يكون فعلا اختياريا و) لو كان بالمعنى اللغوى أعنى (التصديق المقابل للتكذيب) المفسر بكرويدن وباوركردن لم يكن فعلا اختياريا لأنه (كيفية) نفسانية (و) ذلك لانه (من أقسام العلم) والعلم من الكيفيات النفسانية كما سبق (قلنا ليس معنى كون المأمور به اختياريا أن يكون من مقولة الفعل البتة بل) معناه هو (أن يصح تعلق القدرة به و) يصح (كسبه بالاختيار) ومباشرة الاسباب (وان) لم يكن فعلا بل (كان هو فى نفسه كيفية كالعلم) كاعلم أنه لا اله الا هو (والنظر) كانظروا ماذا فى السموات وهذا مبنى على تفسير النظر بالترتيب الحاصل أى الهيئة الحاصلة فى المقدمات المرتبة والا فالمعنى الذى ذكره المصنف أول الكتاب ليس من مقولة الكيف (أو غيرها) أى غير الكيفية وفى بعض النسخ أو غيرهما أى غير الفعل والكيفية من الوضع (كالقيام والقعود و) الانفعال كـ(التسخن والتبرد و) الحركات والسكنات كـ(الصلاة و) الترك كـ(الصوم) الى غير ذلك فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به ومقدورا مثابا عليه لا ينافى كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته (فغاية الامر أنه يشترط كون التصديق) المأمور به (حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب) فان التصديق قد

الآتية عن المصنف (قوله فالمعنى الذى ذكره المصنف أول الكتاب) أعنى حركة النفس فى المعقولات عودا على بدء أقول لم يبين أن النظر بذلك المعنى من أى مقولة هو ولعله لما أنهم اختلفوا فى الحركة حتى قالوا انها مقولة وراء المقولات لكن سبق هنالك أن الحركة النظرية من جنس الحركة فى الكيف فافهم (قوله من الوضع وما يعطف عليه من الانفعال والحركات والسكنات والتروك وغيرها) بيان للغير على النسختين وفى هذا الصنيع دلالة على أن الحركة ليست من مقولة الوضع ولا الكيف ولا الفعل ولا

يكون بالكسب ومباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر ونحو ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم أن الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون من الاول على أنه لو لزم كون المأمور به فعلا بمعنى التأثير جاز أن يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه (وأما أنه معنى غير ما جعل فى المنطق مقابلا للتصور وفسر) أى ما جعل مقابل التصور (بكرويدن فلا) يلزم لكن أورد عليه أن المعبر عنه بكرويدن أمر قطعي وهو التصديق البالغ حد الجزم مع أن

الانفعال فافهم (قوله على انه لو لزم كون المامور به فعلا الخ) أقول الفرق بين الجواب بهذه العلاوة والجواب السابق بقول الماتن ليس معنى كون المأمور به الخ هو أن حاصل الجواب السابق أنا سلمنا أن الايمان بنفسه مأمور به حقيقة لكن المأمور به حقيقة لايلزم أن يكون نفسه فعلا اختياريا بل هو أعم من أن يكون نفسه اختياريا أو مقدماته اختيارية وحاصل العلاوة هو أنا لانسلم أن الايمان بنفسه مأمور به بل المأمور به هو مقدماته أعنى ايقاعه واكتسابه مثلا فتأمله جدا (قوله وأما أنه معنى غير ماجعل فى المنطق الخ) حاصله دفع ماذكره بعض المحققين من أن المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق اختيارا الى من يتكلم بكلام وبهذا يمتاز من التصديق المنطقى المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة نبي وأظهر المعجزة فوقع فى القلب العلم بصدقه ضرورة من غير أن ينسب اليه اختيارا فانه حصل له التصديق المنطقى دون التصديق المعتبر فى الايمان اذ لايقال فى اللغة انه صدقه فلا يكون ذلك ايمانا شرعيا كيف والايمان مأمور به فيلزم أن يكون بنفسه فعلا اختياريا زائدا على العلم الذى هو كيفية أعنى المعنى الحاصل فى القلب فالفعل القلبي المأمور به ليس تلك الكيفية بل هو ايقاع النسبة اختيارا وهو الذى يسمونه كلام النفس وعقد القلب انتهى ملخصا وحاصل الدفع ظاهر مما سبق من قول الماتن قلنا ليس معنى كون المأمور به اختياريا الخ (قوله لكن أورد الخ) كتب ههنا حاشية هى هذه ولا يبعد أن يقال كرويدن يعم الظن لما أن المراد رجحان ما بحيث يصح منه القبول وان لم يصل الى حد الجزم والقبول الذهنى فعل اختيارى

التصديق المنطقي يعم الظن بالاتفاق (وعلى ماذكر فاليقين الخالي من الاذعان) والقبول (كما للسوفسطائي) بوجود العالم (ولبعض الكفار) بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم (لايكون تصديقا بل) يكون (تصورا أو) يكون (واسطة) بينهما (و) أيضا (اليقين المقارن للاذعان) والقبول لكن (بلا كسب واختيار لايكون ايمانا شرعيا) بل لغويا (فيلزم أن يكون تصديق الملائكة بما ألقي اليهم والانبياء عليهم السلام (بما أوحي اليهم والصديقين بما سمعوا عن النبي صلى الله عليه وسلم

كما قال به الامام ولذا كان مأمورا به فالحق ماأشار اليه المصنف بقوله وربما يناقش الخ انتهى أقول أول الحاشية جواب عن الايراد المذكور بقوله لكن أورد عليه الخ وهو ظاهر وأما قوله والقبول الذهني اشارة الى جواب آخر عن الايراد المذكور فى المتن بقوله فان قيل الايمان مأمور به الخ غير الجواب المذكور بقوله فانا ليس معنى كون المأمور به الخ وغير ماذكر فى حيز العلاوة فانهما مبنيان على تسليم كون التصديق كيفا وهذا مبنى على انه فعل اختيارى على مانقل عن الامام لكن يرد حينئذ أن هذا ينافى أول الحاشية المبنى على تسليم أن الايمان هو التصديق الذى هو قسم من العلم كما هو ظاهر اذا تقرر هذا ظهر أيضا أن الحاشية مرصصة لدفع الايراد وتصحيح المقصود لا لتزييفه فلا معنى للتفريع المذكور بقوله فالحق ماأشار اليه المصنف الخ فالصواب أن لايتعرض لذلك أصلا أو يقول بدله لكن الحق ماأشار اليه فتأمله فانه بالتأمل حقيق (قوله وعلى ماذكر فاليقين الخالى الخ) أقول حاصل هذا هو أنه لما تقدم أن الايمان عبارة عن التصديق وتقرر أن العلم الحاصل للسوفسطائى ولبعض الكفار لم يكن ايمانا اذ لم يكن لهم تسليم واذعان وقبول وكذا تقرر أن العلم المقارن للاذعان والقبول لكن بلا اختيار وصرف نظر ليس ايمانا أيضا بل الايمان هو العلم الاذعانى الحاصل بالكسب والاختيار ظهر لزوم القول بأحد الامرين اما أن يقال ان التصديق الذى جعل الايمان عبارة عنه ليس هو التصديق المنطقى المفسر بما فسر فى المنطق بل هو نوع آخر مغاير للتصديق المنطقى وليس ذلك حاصلا فى الصور المذكورة ولذا لم يجعلوا

أو وقع فى قلوبهم عند مشاهدة المعجزة كله مكتسبا بالاختيار أو يكونوا بعدمكلفين بتحصيل ذلك بالاختيار) والكل موضع تأمل (وربما يناقش فى) امكان (حصول اليقين بدون الاذعان) القلبى (وفى كون بعض الكفار موقنين بجميع ماجاءبه النبى) صلى الله عليه وسلم (غيرمصدقين) به (و) كذا فى (أن كفرهم مبنى على عدم التصديق به لا) أنه مبنى (على عدم الاعتداد به بناء على ظهور أمارات الانكار

(قوله والكل موضع تأمل) أما كون اليقين تصورا أو واسطة فلا تفاقهم على كونه من أقسام التصديق المقابل للتصور وأما كون المقارن للاذعان بلا مباشرة الاسباب مكتسبا بالاختيار فلاستلزامه خلاف المفروض وأما أنهم مكلفون بعد بتحصيله بالاختيار فلاستلزامه تحصيل الحاصل ولذا قال الامام ان القول بالمعارف الضرورية باطل وان الحكم فعل حتى يلزم ذلك وأقول يجوز أن يكون معنى التكليف بالايمان هو التكليف بان لايجحد المصدق به يدل على ذلك تفسير التصديق بكرويدن أى لايكون معه جحود أصلا اه منه

(امكان حصول اليقين) أقول اليقين هو الادراك البالغ حد الجزم ولا يلزم معه الامتناع عن العناد الذى هو أمر اختيارى بخلاف مجرد الجزم ولابد فى التصديق من الامتناع عن ذلك كما يدل عليه تفسيره بكرويدن فافهم اه منه

مؤمنين واما أن يقال التصديق المعتبر فى الايمان هو التصديق المنطقى وليس شيأ وراءه والعلم الحاصل فى الصور المذكورة أمر خارج عن التصديق المنطقى بل داخل فى التصور أو واسطة بين التصور والتصديق ولذا لم يعد من الايمان واذ سبق وتحقق أن التصديق المأخوذ فى الايمان ليس معنى غير ماجعل فى المنطق مقابلا للتصور وفسر بكرويدن لزم القول بالامر الآخر أعنى ان الحاصل فى الصور المذكورة خارج عنه وليس من جنسه هذا غاية تحرير هذا المقام ثم اعلم أن لنا تحقيقا يندفع به جميع ماأورد فى هذا المقام بحيث لايحتاج فيه الى القول بان هذا التصديق غير التصديق المنطقى ولا بان العلم الحاصل فى الصور المذكورة خارج عن التصديق وهو أن قولهم ان الايمان ليس أمرا وراء التصديق المنطقى ليس مرادهم هو أنه مساو لمطلق التصديق المنطقى فى العموم

من الاباء) عن الاقرار باللسان والاستكبار (عن) امتثال (الاوامر و) عن (قبول الاحكام) والاصرار على التكذيب باللسان (ونحوذلك) من موجبات الكفر مع تصديق القلب (كمن صدق) به (و) مع ذلك (سجد للصنم) ولما فرغ عن المقام الثانى شرع فى بيان الثالث فقال (واذقد ثبت أن الايمان اسم للتصديق ولانقل) لما مر (وان المؤمن قد يؤمر) بعد اثبات الايمان له مثل يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام (و ينهى كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لاتقدموا) الآية (وان

والخصوص حتى يرد أن التصديق المنطقى حاصل فى الصور المذكورة ولم يعد ايمانا أو يرد أنه يعم الظن والايمان أمر قطعى بالغ حد الجزم أو يرد أنه يعم الحاصل بالضرورة من غير اختيار كالملقى الى الملائكة والانبياء مع أنه ليس ايمانا شرعيا مأمورا به بل المراد هو أنه من جنس العلم والاعتقاد المنطقى وقسم منه ردا على من ظن أنه من جنس الكلام أو الافعال فالتصديق المعتبر فى الايمان هو من جنس مطلق التصديق المنطقى غايته أنه اعتبر فيه قيود لم تعتبر فى المطلق وهو التحصيل بالاختيار والاذعان والتسليم بمعنى ترك الجحود والاستكبار وكونه اعتقادا جازما مطابقا ثابتا أو مطلقا فخرج التصديق الظنى والحاصل فى الصور المذكورة عن التصديق المعتبر فى الايمان لا عن مطلق التصديق المنطقى كما هو واضح فبطل القول بأن ذلك تصور أو واسطة بين التصور والتصديق نعم هو قسم آخر غير التصديق المعتبر فى الايمان لكن كلاهما قسمان من المنطقى ومنشأ الاضطراب فى هذا المقام هو أن الاذعان قد يطلق مرادفا للتصديق المنطقى كما هو المشهور وقد يطلق بمعنى التسليم وترك الجحود والاستكبار وهو المراد من الاذعان المعتبر قيدا فى الايمان وكذا هو المراد من الاذعان الذى فرض خلو تصديق السوفسطائى وبعض الكفار منه كما لايخفى ومن اشتباه أحد المعنيين بالآخر وخلطه به نشأ مانشأ منهم وأنت بعد مابينا لك منشأ الاشتباه فى الكلام لايشتبه عليك تحقيق المقام فتأمله واحفظه فانه من مزالق الاقدام (قوله والاستكبار الخ) عطف على الاباء

العمل قد يعطف عليه) أى على الايمان والعطف يقتضى المغايرة (مثل قوله) تعالى (آمنوا وعملوا الصالحات) ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا (و) أنه (قد ينفى عنه) مثل قوله تعالى الذين آمنوا ولم يهاجروا (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) الآية الى غير ذلك (وأن الايمان شرط) صحة (العبادة) والشرط غير المشروط (وأن من صدق وأقر قبل أن يعمل مؤمن ظهر) بكل من ذلك (أن الاعمال غير داخلة فى حقيقة الايمان) وذلك ظاهر (فما أطبق عليه كثير من السلف) كالشافعى ومالك وغيرهما (من أنه اسم للتصديق والاقرار والعمل أرادوا الايمان الكامل) المنجى كاملا لا المطلق أو ما هو الاصل وأساس النجاة (كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان بفوته) فضلا عن العمل (والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان) شرعا (على مجرد التصديق بالامور المخصوصة) المبينة فى الحديث (كما فى الآيات المذكورة) الدالة على أن الايمان هو التصديق (ولكنهم يدعون النقل الى) معنى آخر شرعى هو (الاعمال) من فعل الطاعات وترك المعاصى (لقوله تعالى) وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة (وذلك دين القيمة) أى ذلك المذكور من إقام الصلاة وغيرها هو الدين المعتبر (و) الدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان (الدين عند الله الاسلام) فكلام المصنف اقتباس من الآية ولا يخفى لطفه هنا (والاسلام هو الايمان لما سيأتى) فى الفصل اللاحق (ولقوله تعالى) عطف على لقوله تعالى وما أمروا (انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم) الى قوله أولئك هم المؤمنون حقا ولقوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم) أى صلاتكم الى بيت المقدس (قلنا يجوز أن يكون) لفظ (ذلك) فى الآية الاولى (اشارة

(قوله هو الدين المعتبر) لعل اعتبار قيد الاعتبار مستفاد من اضافة الدين الى القيمة اضافة الموصوف الى الصفة (قوله لقوله تعالى ان الدين عند الله الخ) لعل الاعتبار هنا مستفاد من قوله عند الله أو من اطلاق المطلق على الفرد الكامل فافهم (قوله عطف على لقوله الخ) أى لا على قوله لما سيأتى

الى الاخلاص والتدين) والانقياد لما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا أولى من جعله اشارة الى جملة ما سبق لان ذلك مفرد مذكر ألا يرى أن قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه أن التدين بكون الشهور اثنى عشر أربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم (وان يراد) فى آية ان الدين عند الله الاسلام (أن المعتبر دين الاسلام) بحذف المضاف للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التى يعتبر غالبا اضافتها الى النبى صلى الله عليه وسلم لا يكون نفس الاسلام الذى هو سنة المكلف (و) يجوز أيضا (أن يكون الاسلام غير الايمان) لما سيأتى (وأن يراد) بقوله انما المؤمنون الآية (المؤمنون الكاملون وأن يكون الايمان) فى قوله وما كان الله الآية (مجازا فى الصلاة) لظهور العلاقة وهو كون الصلاة من شعب الايمان وثمرته ومشروطة به ودالة عليه (أو يراد التصديق بوجوبها) أى بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس (وأما مثل) قوله عليه الصلاة والسلام (لا يزنى الزانى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن (فتغليظ) ومبالغة فى الوعيد لا معارضة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم وان زنى وان سرق

(قوله لما سبق الخ) متعلق بالانقياد وما قبله (قوله معناه أن التدين بكون الشهور الخ) انما جعل هذا تنويرا لذلك الواقع فى الآية السابقة لظهور بطلان أن يكون لفظة ذلك هنا اشارة للشهور نفسها ضرورة أنه لا معنى لكون نفس الشهور دينا فلا بد أن تكون اشارة الى التدين بكونها اثنى عشر بخلاف ما فى الآية السابقة فانه يحتمل أن يكون اشارة الى جملة ما سبق من اقام الصلاة وغيرها كما يحتمل الاشارة الى التدين بها غاية الامر أن الاشارة اليه أرجح لان ذلك مفرد مذكر (قوله بحذف المضاف) وهو لفظ الدين الى الاسلام لكن الاضافة حينئذ ينبغى أن لا تجعل بيانية والا لبقيت الآية سندا للخصم كما هو قبل اعتبار الحذف بل تجعل الآية بمعنى دين أهل الاسلام ولا يخفى بعده فتأمل (قوله للقطع بأن الدين الخ) لا يخفى أن القطع بهذا لا يفيد القطع بحذف المضاف بل جوازه فقط مع انعطاف قوله وان يراد على قوله وأن يكون دالا على أنه فى حيز الجواز قبل النية (قوله يعتبر غالبا اضافتها الخ)

(ومثل ومايؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) مما يدل على أن الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي وكذا قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين فإ(بمعنى التصديق بالله وحده) كما في الآية الاولى وهو غير كاف بالاتفاق (وباللسان فقط) كما في الثانية وهو محض النفاق (والكفر بمثل سجدة الصنم والقاء المصحف في القاذورات) مع تصديق القلب بجميع ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم (ليس لكونه إخلالا بالعمل) حتى يكون دالا على مازعموا (والا اقتصر على نفي الايمان) لانتفاء جزء منه ولم يحكم بالكفر فان المؤمن عندهم لايدخل في الكفر بترك العمل وانما يخرج من الايمان نعم لو أنهض دليلا فانما يكون للخوارج (بل لأن الشرع جعل بعض المعاصي أمارة التكذيب) والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر (وتسمية الاول فرتكب الكبيرة) مع الاتفاق على تسميته فاسقا (عندنا مؤمن) لتصديقه بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (وعندهم ليس بمؤمن ولا كافر لأن له بعض أحكام المؤمن كعصمة الدم والمال) والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين (وبعض أحكام الكافر كعدم أهلية الامامة وعدم أهلية القضاء والشهادة فجعلوا له منزلة بين المنزلتين) وهذا انما يتم لو كان ماجعلوه أحكام الكافر خواصه التي لاتتجاوز المؤمن كما في أحكام المؤمن وهذا نفس المتنازع (واسما بين اسمين) وانما ذكره لدفع توهم أن المراد بالمنزلة بين المنزلتين منزلة بين الجنة والنار (وزعموا أن هذا أخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك للمختلف فيه وهو الايمان والكفر) فان الامة اجتمعت على أن صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا أو كافرا

انما قال غالبا لانه قد يعتبر اضافتها الى غير النبي كما هنا فافهم (قوله كما في أحكام المؤمن) أى كما أن ما جعلوه أحكام المومن تخصه ولا تجاوزه لكن ماجعلوه أحكام الكافر ليس كذلك أى بحيث يخصه ولا يجاوزه كما هو ظاهر وقد يقال لانسلم أن ما

فوجب الاخذ بالمتفق عليه وترك المختلف فيه (ورد بأنه ترك للمجتمع عليه وهو عدم الواسطة) بين المؤمن والكافر فانهم اجتمعوا على أنه إما مؤمن أو كافر وأخذ بما لم يقل به أحد فضلا عن الاتفاق (وعند الخوارج هو) أى مرتكب الكبيرة (كافر) بل عند جمهورهم كل معصية كفر (تمسكا بظواهر النصوص الواردة بكفر الفساق تغليظا) فى الوعيد مثل قوله تعالى فى تارك الحج ومن كفر فان الله غنى عن العالمين وقوله عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر (و) بظواهر النصوص (الناطقة بانحصار العذاب على الكفار) مع قيام الادلة على أن الفاسق يعذب كقوله تعالى أن العذاب على من كذب وتولى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الأشقى الذى كذب وتولى وفى قوله ظواهر النصوص اشارة الى الجواب اجمالا وكذلك قوله تغليظا (تهويلا) بل فيهما نوع تفصيل (ونحو ذلك) كالآيات الدالة على أن الفاسق مكذب بالقيامة ولا شك أن المكذب بها كافر كقوله

جعل أحكام المؤمن مخصوص به غير متجاوز عنه أيضا كيف وبعض أحكامه كعصمة المال والدم والقصاص والدية يجرى فى الكافر أيضا أعنى الذمى فتعطنه فانه دقيق ثم اعلم أن فى بعض كلام المتأخرين من المعتزلة مايرفع النزاع وهو ماقال انا لا ننكر وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام فى الجملة بل انما ننكر وصفه بالايمان بمعنى استحقاقه غاية المدح وهو الذى نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين هذا النوع الكامل من الايمان و بين الكفر لا بين الايمان والكفر قال المصنف فى شرح المقاصد وكانه رجوع منهم عن المذهب (قوله بل عند جمهورهم كل معصية) أى كبيرة كانت أو صغيرة (قوله على أن الفاسق مكذب الخ) وأجيب بأن مقصود الخصم هو أن كل فاسق كافر وهذا انما يتم باثبات أن كل فاسق مكذب بيوم القيامة وكل مكذب به كافر والآية أعنى نحو قوله وأما الذين فسقوا الخ انما تدل على أن بعض الفاسق وهم المكذبون بعذاب نار القيامة كافر مخلد فيها لا على أن كل فاسق كذلك كما هو ظاهر من آخر الآية فلم يثبتوا ماهو مقصودهم

تعالى وأما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون (وقيل هو منافق لان عصيانه دليل كذبه في دعوى تصديقه) بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم كمن ادعى أنه يعتقد أن في هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيها (ورد بالمنع) لجواز أن يرجو الرحمة ويؤمل توفيق التوبة أو يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية (وأما جعل مثل الكذب من علامات النفاق) لقوله صلى الله عليه وسلم آية المنافق ثلاث الحديث (فتهويل) للقطع بان من وعد غيره عدة ثم أخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا تأملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضمر حسناته ويظهر سيآته

(فصل) في الاسلام (الاجماع على أن كل مؤمن مسلم وبالعكس) ولا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن وهذا هو المراد بترادف الاسمين (و) لو كانا متغايرين لكان لاحدهما في الدنيا أو الآخرة حكم ليس للآخر وليس كذلك للاجماع على (أن حكمهما واحد لان) معنى الايمان هو التصديق ومعنى الاسلام هو التسليم ولا يظهر بينهما كبير فرق فان (مرجعهما الى القبول والاذعان) والانقياد والاعتراف اذ لا يكونان بدون ذلك (ولكن لتغاير مفهوميهما) في الجملة (قد يتعاطفان مثل) قوله تعالى (ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات) وقوله (فما زادهم الا ايمانا وتسليما) مع أن العطف قد يكون على طريق التفسير

(قوله الحديث) تمامه اذا وعد أخلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن خان (قوله لانه يضمر الخ) أي لان الفاسق يضمر حسناته الخ على عكس المنافق فانه يضمر سيآته الخ فافهم (قوله وهذا هو المراد بترادف الخ) يعني أن المراد من ترادفهما هو تساويهما بحسب الصدق والتحقق لا بحسب المفهوم (قوله ولو كانا متغايرين الخ) أي بحسب الصدق والتحقق أيضا (قوله كبير فرق الخ) اذ معنى آمنت بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم أني صدقته ومعنى أسلمت له أني سلمته وهما راجعان الى القبول والانقياد كما صرح به قوله في الجملة وانما قيده بهذا القيد ليوافق ما سبق آنفا من قوله ولا يظهر بينهما كبير فرق والحاصل أن الايمان لما

(ولاطلاق الاسلام على الاستسلام والانقياد الظاهر قد يثبت مع نفي الايمان كقوله) تعالى قالت الاعراب آمنا (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) وأما الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر فلا يتصور انفكاكه عن الايمان ولا انفكاكه عنه (ولكون السؤال عن متعلق الايمان وعن شرائع الاسلام) يعني أحكامه المشروعة (ورد في الحديث الايمان أن تؤمن بالله الخ والاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله الخ) وقد فسر الايمان بما فسر به الاسلام كما قال صلى الله عليه وسلم لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله أعلم فقال شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس وما ذلك الا لأن حكمهما واحد ۞ ثم الاشاعرة والمعتزلة على أن الايمان يزيد وينقص

كان منبئا عن التصديق بما أمر الله به على لسان رسله والاسلام منبئا عن التسليم والانقياد له كان بينهما تغاير في الجملة ولذا ناسب أن يكون متعلق الاول الاخبار والثاني الاوامر والنواهي والى هذا يشير قول المصنف ولاطلاق الاسلام على الاستسلام الخ فيكون حاصل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا الخ قل لهم لم تؤمنوا بهذا القول اذ ليس منبئا عن الانقياد الظاهر الذي يشترط في الايمان لاجراء الاحكام بل قولوا أسلمنا فانه الذي ينبئ عن ذلك وبه يظهر الايمان والاسلام وعليه يتفرع اجراء الاحكام (قوله ولكون السؤال عن متعلق الخ) اشارة الى جواب ما يقال ان الايمان والاسلام لولم يكونا متغايرين مطلقا لما أجاب النبي صلى الله عليه وسلم عن السؤال عن كل منهما بجواب يغاير جواب الآخر مطلقا وحاصل الجواب أن السؤال لم يكن عن نفسهما بل لما كان عن متعلقهما وهما متغايران مطلقا كان الجوابان متغايرين كذلك نعم لو كان السؤال عن نفسهما وهما متغايران مفهوما في الجملة بحيث لا يظهر بينهما كبير فرق كما مر لصح الجواب عنهما بجواب واحد أيضا كما أشار اليه بقوله وقد يفسر الايمان بما يفسر به الاسلام الخ فافهم (قوله وما ذلك الا لأن حكمهما واحد) ولان مفهومهما لا يظهر بينهما كبير فرق فتدبر (قوله على ما وقع في بعض الروايات) حيث وقع في رواية أن جبرائيل سأل عن الاسلام وفي رواية أخرى أنه

وهو المحكي عن الشافعي و بعض العلماء (والجمهور) كأبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء (على أن الايمان لا يزيد ولا ينقص) واختاره امام الحرمين (لما أنه التصديق البالغ حد) الجزم و (اليقين) ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان لان ذلك انما يكون باحتمال النقيض ولا احتمال فيه (وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعات) المتفاوتة قلة وكثرة لا يقال على تقدير جعله للاعمال أولى بأن لا يزيد ولا ينقص لانه لا مرتبة فوق الكل ولا ايمان دونه مع أن أحد الا يستكمل الايمان والزيادة على مالم يكمل محال لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شئ من الاعمال والقول لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا أن الزيادة والنقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في أصله (ورد بان اليقين أيضا يتفاوت قوة وضعفا) وكفاك شاهدا قول الخليل عليه السلام مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي على أن القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وأن ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر (وبأن ايمان آحاد الامة لا يساوي ايمان الانبياء) والاولياء (قطعا) ولا معنى

سأل من شرائع الاسلام (قوله لان ذلك لا يكون الا باحتمال النقيض الخ) أقول ذلك ممنوع لم لا يجوز أن يكون كذلك التصديق مراتب من أجلى البديهيات الى أخفى النظريات ولا يكون لواحد منها احتمال النقيض أصلا وهذا هو حاصل الرد الآتي في المتن (قوله لانا نقول هذا انما يرد الخ) حاصله أنه يرد على المعتزلة القائلين بأن الاعمال بأسرها معتبرة في الايمان وأما على من يجعل أصل الايمان نفس التصديق وكماله ونقصانه بالعمل كثرة وقلة فلا كما هو الظاهر (قوله قوة وضعفا الخ) يعني يجوز أن تتفاوت مراتبه بالقوة أى الطمأنينة وكمالها والضعف أى عدمها وان كان الكل غير محتمل للنقيض كما ينبئ عنه قول الخليل عليه السلام ولكن ليطمئن الخ (قوله لا يخطر معه النقيض بالبال الخ) أى وان احتمل النقيض على تقدير الخطور وبهذا يمتاز هذا الظن

للزيادة والنقصان الاهـذا (وان ظاهر الكتاب والسنة قبول الزيادة والنقصان واذا تليت عليهم آياته) أى آيات الله (زادتهم ايمانا) لم يقل كقوله تعالى ونحوه ايهاما لان المعنى اذا تليت عليهم آياته زادتهم تصديقا بان فى الكتاب ما يدل على قبول الايمان الزيادة والنقصان والمقصود ظاهر (ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم و يزداد الذين آمنوا ايمانا) ومازادهم الا ايمانا وتسليما فأما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا (وفى الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار) وروى مرفوعا لووزن ايمان أبى بكر بايمان هذه الامة لرجح به (والحمل على الزيادة بحسب الدوام والثبات) وكثرة الازمان فيفضل النبى صلى الله عليه وسلم من عداه بدوام تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك (و) بحسب (الاعداد) فان التصديق عرض لا يبقى فيقع للنبى صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات فيثبت للنبى صلى الله عليه وسلم أعداد من الايمان لم يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه أكثر وما يقال من أن حصول المثل بعد انهدام الشئ لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافى ذلك (أو) على الزيادة (بحسب زيادة المؤمن به عند ملاحظة التفاصيل) فان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون فى ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا (أو) بحسب (زيادة الآثار والانوار) فى القلب فانها تزيد بالطاعات وتنقص بالمعاصى (تكلف)

الغالب عن اليقين فتدبره فانه من البدائع (قوله وان ظاهر الكتاب والسنة الخ) ان قيل الظاهر مما ينسب الى على كرم الله وجهه من قوله لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا هو نفى الزيادة فى اليقين قلت لا بل هو دال على قبول الزيادة فان مقصوده منه المبالغة فى زيادة يقينه بحيث لا مرتبة فوقه حتى يزيد بكشف الغطاء مع أن كشف الغطاء يزيد فى اليقين ضرورة (قوله لم يقل كقوله تعالى ونحوه الخ) يعنى لما كان المقصود هنا ذكر الشواهد الدالة على الزيادة والنقصان من الكتاب والسنة كان الاولى أن يعبر بما يدل

لا يصار إليه الآن ثبت أن التصديق فى نفسه لا يقبل التفاوت ﴿(ثم كثير من الصحابة) رضوان الله عليهم (والمجتهدين) شكر الله سعيهم (على صحة الاستثناء فى الايمان بأن يقال أنا مؤمن ان شاء الله تعالى تأدبا) باحالة الامور الى مشيئة الله تعالى (أو تبركا) بذكر الله تعالى (أو ترددا فيما هو آية النجاة أعنى ايمان الموافاة) وهو ايمان آخر الحياة لا فى الايمان الناجز وهو الايمان الثابت فى الحال (و) ذلك لان (العبرة و) ايمان (الموافاة) لا يعنى أن ايمان الحال ليس بايمان بل (يعنى أنه المنجى وان كان الناجز ايمانا ثابتا) فاعتنوا بالاول وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك فى الايمان الناجز وبالجملة لا يشك المؤمن فى ثبوت الايمان فى الحال ولا فى الجزم بالثبات عليه فى المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة

على التمثيل كما هو العادة فى أمثال هذا المقام لكن ترك ذلك ايهاما لمعنى آخر وهو التلويح الى أن الذين لم يحصل لهم العلم بقبول الايمان للزيادة والنقصان اذا نظروا فى آيات الله وتليت عليهم زادتهم تصديقا بأن فى الكتاب ما يدل على قبول الايمان الزيادة والنقصان فيحصل لهم العلم بالقبول المذكور وأقول هذا استنباط دقيق لكن أنت خبير بأن تلاوة الآيات عليهم انما تزيدهم تصديقا بأن فى الكتاب ما يدل على ذلك لو ثبت أن لهم أصل التصديق به والظاهر انتفاؤه ان قيل يحتمل أن يكون معنى زادتهم ايمانا أنها أفادتهم ايمانا ولعل الشارح أراد منه هذا المعنى فى المعنى الايهامى قلت لو جاز ارادة الافادة من الزيادة لسقطت الآية عن درجة أن تكون شاهدة على المقصود فليتأمل والاولى أن يجعل المعنى الايهامى هو أن المؤمنين اذا تليت عليهم آيات الله زادتهم ايمانا بالله وبسائر ما يعتبر فى الايمان واذا زد ايمانهم بذلك حصل لهم العلم بقبول الايمان للزيادة والنقصان فتأمله فانه من مطارح الاذكياء (قوله لكن يخاف سوء الخاتمة) لا يخفى أن الخوف من سوء الخاتمة انما يتحقق عند تجويز عدم الثبات على الايمان فى المآل وهو يناقض الجزم بالثبات عليه فيه فقوله ولا فى الجزم بالثبات عليه الخ لعله سهو من الناسخ وان كانت النسخ التى فى نظرنا كذلك والصواب بدله ولا فى العزم على الثبات عليه الخ فتفطنه

الذى هو آية الفوز بمشيئة الله تعالى جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله جعل الله حياتنا الى الايمان ومماتنا على الايمان (وكذا الكفر والسعادة والشقاوة) فالمعتبر منهما يعنى المهلك أو المنجى ما كان عند آخر الحياة (والاكثرون على منعه) وعليه أبو حنيفة وأصحابه (لايهام الشك فى الناجز)

(فصل الجمهور على صحة ايمان المقلد) وترتب الاحكام عليه فى الدنيا والآخرة (اصدق التعريف) بانه تصديق النبى الخ (عليه وعدم الدليل على اشتراط) أن يكون التصديق المعتبر فى الايمان مستندا الى (الدليل) وانما هو الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذى لا يخطر معه النقيض داخلا فيه كما سبق فان قيل نحن لا ننفى كونه ايمانا وتصديقا لكن ندعى أنه لا ينفع بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفع ايمان اليأس لان العبد حينئذ لا يقدر على أن يستدل بالشاهد على الغائب (و) هذا مشترك قلنا (القياس على

فانه دقيق (قوله بل ربما يكتفى بالمطابقة) أى ربما يكتفى فى الايمان بكونه اعتقادا مطابقا وان لم يكن جازما (قوله ويجعل الظن الخ) بيان للاكتفاء المذكور وقد سبق بيان الفرق بين هذا الظن والاعتقاد الجازم فتذكر (قوله فان قيل نحن الخ) أقول حاصل هذا السؤال هو أن يقال لانسلم ان صدق التعريف على ايمان المقلد يستلزم صحته ونفعه له فى ترتب أحكام الدنيا وثواب الآخرة لم لا يجوز أن يكون بمنزلة ايمان اليأس فى عدم نفعه له بجامع أن كلا منهما ليس حاصلا بالنظر والاستدلال (قوله بالشاهد على الغائب الخ) المراد من الشاهد هو الدليل الحاضر فى الذهن ومن الغائب هو المطلوب فانه غائب ومجهول قبل الاستدلال والحاصل أنه وان لم يشترط الدليل فى تحصيل أصل الايمان لكن نفعه مشروط به فانهم قالوا ان ترتب الثواب على الايمان انما هو فى مقابلة مشقة الاكتساب والنظر فى محدثات العالم ومعجزات الانبياء والتمييز بين الحجج والشبه بحيث لم تكن كما فى ايمان اليائس والمقلد لم يكن نافعا بترتب الثواب وان

ايمان اليأس) وان سلم صحة القياس فى الاصول (فاسد لان العلة) لعدم نفع ايمان اليأس (كونه ايمان دفع عذاب) لاماذكرتم (ولانه لم يبق للعبد) حينئذ قدرة) على (التصرف فى نفسه والاستمتاع بها) بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء لمرضاته من غير الجاء ولاقصد دفع العذاب المشاهد ولا انتفاء قدرة التصرف فى النفس (وأما المانعون) لصحة ايمان المقلد ونفعه (فالمعتزلة) منهم (يشترطون فى كل مسئلة) من الاصول (التمكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة) والاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال ولم يحكموا بايمان من عجز عن ذلك قالوا ان الواجب هو العلم وهو لا يكون الا بالضرورة أو الاستدلال

صدق تعريف الايمان عليه (قوله لعدم نفع ايمان اليأس الخ) لعدم نفعه لا لعدم صدق التعريف عليه (قوله لاماذكرتم الخ) من انتفاء كونه استدلاليا فظهر أن الجمهور كما لم يشترطوا الدليل فى تحصيل أصل الايمان لم يشترطوه فى كونه نافعا أيضا لكن ينبغى أن يعلم أن فى عدم اشتراط كون الايمان مستندا الى دليل نظرا يأتى قريبا فى تحرير قول المعتزلة فتأمله واحفظه (قوله وأما المانعون لصحة ايمان المقلد الخ) أقول لا يخفى ان هؤلاء هم الذين يمنعون صدق تعريف الايمان على ايمان المقلد كما يمنعون صحته ونفعه فيشترطون الدليل فى أصل الايمان ويستلزم ذلك اشتراطه فى صحته بالطريق الاولى بخلاف الجمهور فانهم لايمنعون صحته ولا صدق التعريف عليه بخلاف المانع الذى قاسه على ايمان اليأس فانه منع صحته ونفعه دون صدق التعريف عليه كما سبق ويدل على هذا ما يأتى قريبا من قوله ولم يحكموا بايمان من عجز عن ذلك ومن قوله قالوا ان الواجب الخ وكذا افراد مسئلة قياسه على ايمان اليأس عن قوله وأما المانعون الخ صريح فى ذلك فحينئذ كان الاولى للشارح أن يقول وأما المانعون لايمان المقلد ونفعه الخ بحذف لفظ الصحة ليفيد الامرين معا فتأمله فانه دقيق جدا (قوله الا بالضرورة أو الاستدلال الخ) كتب فى الحاشية هنا ماحاصله ان الواجب على المكلف هو العلم وهو منحصر فى الضرورى والاستدلالى واذ لاضرورة فى باب الايمان تعين الثانى فلا يكون المقلد

ولاضرورة فتعين الدليل قلنا الاشك فى حصول التصديق للمقلد بسبب وثوقه عن قلده وأنه استدلالى بمعنى أنه يجب النظر والاستدلال لحصوله الاأن المقصود من

(قوله قلنا لاشك فى حصول التصديق الخ) ولا يبعد أن يقال انه ان خص العلم بالاعتقاد الجازم المطابق الثابت فلا نسلم أن الواجب هو العلم بل التصديق الاعم وان عم فلا نسلم ان التصديق الحاصل للمقلد ليس استدلاليا غاية الامر أن مايفيده ليس دليلا يقينيا بحيث يفيد التصديق الثابت ولذلك كان قد يزول اه منه

مؤمنا انتهى أقول الحاصل ان مايحصل للمقلد ليس ضروريا ولا استدلاليا فلم يكن علما لانحصاره فيهما فلم يكن ايمانا لما سبق ان الايمان من جنس العلم أما انه ليس ضروريا فلأن الايمان مكلف به ولا شئ من المكلف به ضرورى وأما أنه ليس استدلاليا فلان التقليد هو أخذ قول الغير من غير دليل ومن هذا ظهر النظر الموعود فى عدم اشتراط الايمان بالدليل فتأمله (قوله قلنا لاشك فى حصول التصديق الخ) لايخفى أن هذا اختيار لكون الحاصل للمقلد استدلاليا فحينئذ ان أراد بالوجوب فى قوله بمعنى أنه يجب النظر والاستدلال لحصوله هو الوجوب العقلى ليكون المراد من الاستدلالى ماجعله المنطقيون مقابلا للضرورى عند حصرهم العلم فيهما أعنى مايحتاج حصوله الى النظر والاستدلال ولا يحصل بدون ذلك وهو مع أنه اعتراف بما عليه الخصم من اشتراط الدليل فى الايمان ومناف لما اتفق عليه الخصمان من أن التقليد هو أخذ قول الغير يناقض مافى حيز الاستثناء بقوله الا أن المقصود من الاستدلال الخ فان حاصله كما يأتى هو أن تصديق المقلد حاصل بدون النظر والاستدلال فالقول بكونه استدلاليا بالمعنى المذكور مع القول بما فى حيزه قول باجتماع النقيضين فى هذا التصديق كما لايخفى على من له أدنى فهم ولعل الشارح «مدظله» لم يلتفت فى هذا التحرير الى مافى شرح المقاصد من أنه جعل فيه مافى حيز الاستثناء هنا جوابا وردا آخر لقول المعتزلة حيث قال ورد بأنه لانزاع فى وجوب النظر والاستدلال بل فى أن ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على أنه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوسل الى التصديق ولاعبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود انتهى وان أراد به الوجوب الشرعى

الاستدلال التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود (والشيخ) الاشعرى يشترط (ابتناء الاعتقاد) فى كل مسئلة من الاصول (على دليل فى الجملة) يعنى وان لم يقدر على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة فمن لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا عنده (والى هذا رجع المتأخرون من المعتزلة حيث قالوا الخلاف فيمن نشأ فى شاهق جبل) مثلا (ولم يتفكر) فى ملكوت السموات والارض (فأخبره

على ماينبئ عنه سوق عبارة شرح المقاصد وينادى عليه ما قاله آنفا من المستند بقوله بل فى ان ترك هذا الواجب الخ فيرد عليه ان كونه كسبيا واستدلاليا بمعنى أنه يجب شرعا استناده الى الدليل لايجدى فى دفع قول المعتزلة أعنى ان الواجب هو العلم الخ اذ وجوب كونه استدلاليا بالشرع لايكون مانعا من سلب الضرورة والاكتساب عنه بالمعنى المنطقى مما تمسكوا به فى نفى كون المقلد مؤمنا باقى على حاله فليتدبر ولعل الشارح «مدظله» لما رأى الجواب مقدوحا كتب عليه أنه لايبعد أن يقال ان خص العلم بالاعتقاد الجازم المطابق الثابت فلا نسلم ان الواجب هو العلم بالتصديق الاعم وان عم فلا نسلم ان التصديق الحاصل للمقلد ليس استدلاليا غاية الامر ان مايفيده ليس دليلا يقينيا بحيث يفيد التصديق الثابت ولذا كان يزول انتهى وأنت خبير بأن مافى الحاشية وان كان أولى مما فى الشرح يرد عليه بعض ماورد عليه من الاعتراف عاعليه الخصم والمنافاة لمعنى التقليد المتفق عليه بين الخصمين فتنبه اذا تقرر هذا ظهر ورود بعض ماذكرناه على ماتمسك به من المقاصد أيضا كما لايخفى على أهله فالتحقيق الذى يندفع به الشبه فى هذا المقام ويجمع به جوانب الكلام هو ما سنشير اليه ان شاء الله تعالى (قوله ولا عبرة بانعدام الوسيلة الخ) كتب عليه أى وجودها وانعدامها فى واد واحد انتهى فسره بذلك دفعا لما توهم من ظاهر العبارة من أن تصديق المقلد حاصل بالوسيلة المنعدمة بعد حصوله على ماهو شأن المعدات وليس كذلك فان المقصود هو بيان أن تصديقه حاصل من غير وسيلة الدليل كما مر (قوله فمن لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا عنده الخ) أى ولكن المقلد لم يكن كذلك فلم يكن مؤمنا عنده ومايفيده صنيع المتن

انسان بما يجب عليه اعتقاده فصدقه) فيما أخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر (وأما من نشأ في دار الاسلام ولو في الصحارى وتواتر عنده حال النبي) صلى الله عليه وسلم وما أتى به من المعجزات (فمن أهل النظر) والاستدلال وان لم يقدر على التعبير

من جعله الشيخ ممن يمنع ايمان المقلد هو المشهور عن الشيخ لكن قال بعض المحققين المقلد ليس كل كافر عنده لوجود التصديق له غايته أنه عاص لترك النظر فيلزم أن يكون مراده بقوله لم يكن مؤمنا هو أنه ليس مومنا على الكمال كما قالوا في تارك الاعمال والا لزم أن يكون قائلا بالمنزلة بين المنزلتين كالمعتزلة وليس كذلك كما سبق مفصلا (قوله بمجرد اخباره من غير تفكر الخ) أقول لامعنى للخلاف في ايمان هذا الشخص لان القائل بايمانه بعد تسليم ان التصديق الحاصل له ليس باستدلالى لا يخلو من أن يقول كونه ضروريا فيلزمه القول بجواز التكليف بالضرورى وهو باطل أو يقول بأنه ليس بضرورى كما أنه ليس باستدلالى فيلزمه القول بالواسطة بينهما وهو أيضا باطل كما بين في محله فهذا الشخص ينبغي أن لايكون خلاف في عدم صحة ايمانه وانما يتصور الخلاف في النوع الآتى أعنى من نشأ في دار الاسلام الخ بان يقال ان من خص النظر بما يقدر فيه على التعبير عنه ومجادلة الخصوم ودفع الشبه قال بعدم ايمانه ومن اكتفى بمطلق النظر وان لم يقتدر فيه على ماذكر قال بايمانه فظهر ان أمر الخلاف بعكس مافى المتن فتدبر اذا سمعت هذا فقد حان أو ان الشروع في التحقيق الذى سبق الوعد منا بتحريره لكن يقتضى تمهيد مقدمات الاولى ان الكسبي له معنيان أحدهما هو مااشتهر عند المنطقيين أعنى مايحصل من النظر وترتيب المقدمات ويقال له النظرى والاستدلالى أيضا وثانيهما ماهو المتعارف في الفروع أعنى الحاصل بالقدرة والاختيار وهذا المعنى أعم من الاول خلافا لمن توهم تساويهما وذلك لان كل ما يحصل من ترتيب المقدمات فهو حاصل بالاختيار ولا عكس اذ بعض مايحصل بالاختيار قد يحصل بلا نظر وترتيب مقدمات وذلك كالتصديق الحاصل للمقلد بأخذه من الغير بالاختيار من غير ترتيب للمقدمات والضرورى أيضا له معنيان أحدهما مااشتهر بين المنطقيين أعنى مايحصل بلا نظر وترتيب أمور

عنه ومجادلة الخصوم ولا خلاف فى صحة ايمانه (وقال بعضهم ان وجوب النظر انما هو فى حق البعض) من العقلاء (وأما العاجزون) عن النظر فى الادلة ودفع الشبه (كالعوام) والعبيد والنسوان (فلا يكلفون الا تقليد الحق) والظن

والثانى ماهو المتعارف فى الفروع أعنى مايحصل اضطرارا من غير قدرة واختيار و بين المعنيين أيضا عموم وخصوص لكن بعكس ماسبق خلافا لمن توهم تساويهما أيضا وذلك لان بعض ما يحصل بلا نظر وترتيب قد يحصل بالاختيار كالتصديق الحاصل للمقلد المذكور والمقدمة الثانية هى ان ما اتفق عليه من أن الضرورى يمتنع تعلق التكليف به كما سبق من الشارح فى الشرح والحاشية من أنه لاضرورة فى باب الايمان ليس المراد منه هو الضرورى بالمعنى المشهور عند المنطقيين كما اشتبه على الاكثر فانه قد يجامع الحاصل بالاختيار كما مر آنفا والحصول بالاختيار كاف فى جواز تعلق التكليف ولا حاجة الى حصول من نظر وترتيب مقدمات كما هو واضح بل المراد منه هو الضرورى المتعارف فى الفروع أعنى الحاصل من غير قدرة واختيار فانه مانع من تعلق التكليف والمقدمة الثالثة هى ماسبق من أن التصديق المعتبر فى الايمان هو التصديق المنطقى لكن مع اعتبار قيود ذكرناها وهى التحصيل باختيار وترك الجحود والاستكبار وكونه اعتقادا جازما مطابقا ثم من قال بايمان المقلد اكتفى فى الايمان بهذه القيود ومن لم يقل زاد فيه قيد الاثبات كما أشرنا اليه فيما سبق اذا تقررت المقدمات فاعلم أن القائلين بصحة ايمان المقلد والمانعين منها قائلون بان تعلق التكليف لايكون الا كسبيا اختياريا الا أن الجمهور لما فهموا أن الكسبى بهذا المعنى أعم من الكسبى الاستدلالى المشهور بين المنطقيين ورأوا أن هذا الاعم يكفى فى تعلق التكليف لم يشترطوا الدليل فى صحة الايمان فقالوا بصحة ايمان المقلد وأما المانعون لصحة ايمانه فلما توهموا أن الكسبى الاختيارى مساو للكسبى المنطقى بحيث يكون كل اختيارى مكتسبا من نظر واستدلال كالعكس شرطوا كون الايمان مستندا الى دليل الا أن المعتزلة منهم بالغوا فى كون الدليل خاصا تفصيليا يقتدر معه على مجادلة الخصوم ودفع الشبه والشيخ الاشعرى اكتفى

الصائب ولا يكلفون النظر (أو) يكلفون (سماع أوائل الدلائل) أى الظاهرة التى تسارع الى الافهام (فان فهموا كفاهم) ولا يكلفون تلخيص العبارة (وهم أصحاب الجمل) التى هى ان الله واحد لا شريك له ولا مثل وانه قديم وما سواه حادث وأنه عدل فى قضائه صادق فى اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم مالا يطيقون وانه بعث الرسل وأنزل الكتب والرضا بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن الى غير ذلك من العقائد الاسلامية (والا) يمكنهم الوقوف عليها (فلا يكلفون) أصلا واغا خلقوا والانتفاع المكلفين بهم فى الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان (قالوا وليس الخلاف فى اجراء أحكام الاسلام) فى الدنيا

فيه بالاجمالى وان لم يقتدر معه على ذلك فظهر أن ما نقل عن المعتزلة من أن الواجب هو العلم وهو لا يكون الا بالضرورة أو بالاستدلال ولا ضرورة فى باب الايمان فتعين الدليل فالمقلد ليس بمؤمن يكون جوابه الصحيح أن يقال اما أن يرد من الضرورة المعنى المنطقى فلا نسلم أنه لايكون فى باب الايمان لم لا يجوز أن يكون بالاختيار وان لم يكن حاصلا من النظر وترتيب المقدمات وقد سبق أنه كاف فى تعلق التكليف به واما أن يراد بها المعنى الفرعى فسلم أنه لايكون فى باب الايمان لكن لايلزم من انتفائه تعين الكسب بالدليل أعنى الكسب المنطقى بل اللازم تعين الكسب بالاختيار أعنى الكسب المتعارف فى الفروع وهو حاصل للمقلد ولا اشكال فى القول بايمانه نعم التصديق الحاصل لمن نشأ فى شاهق جبل ولم يتفكر الخ ينبغى أن لايكون ايمانا اذ لم يكن بالاختيار فهو كالتصديق الملقى الى نحو الملائكة كما سبق فيكون هو بعد مأمورا بتحصيل الايمان هذا هو غاية تحقيق المقام ونهاية التدقيق فى الكلام فاحفظه فانه من النكات البديعة التى لاينالها الا الكرام من ذوى الافهام (قوله أى الظاهرة التى تتسارع الخ) كتب عليه فهى من اضافة الصفة الى الموصوف انتهى فيكون قوله أى الظاهرة الخ تفسيرا للدلائل الاوائل ويجوز أن يكون المراد من الدلائل هى مطلقا ويكون اضافة الاوائل اليه اضافة الخاص الى العام فيكون قوله أى الظاهرة حينئذ تفسيرا للمضاف

(بل في أنه هل يعاقب عقوبة الكافر) فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله عليه الصلاة والسلام من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوى التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فلا يلزم أن يعاقب عقوبة الكافر (والكفر عدم الايمان عما من شأنه) وهذا يعني عدم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ماعلم مجيئه به بالضرورة وهو يعم كل من خلا عن تصديق النبي في شيء مما علم مجيئه به بالضرورة (وان خلا عن تكذيب وانكار ومن فسره بالجحد بالله) اعترض عليه بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله مصدقون به غير جاحدين وان أريد به أعم من

(قوله لكنه مصدق الخ) وربما يجب عليه اعتقاده وان كان من غير نظر وتفكر وتدبر اه منه

فقط (قوله عما من شأنه الخ) أى عدم الايمان عن الشخص الذى من شأنه الايمان فيكون أطفال الكفار كفارا حقيقة أو عن المكلف الذى من شأنه ذلك فيكون أطفالهم فى حكمهم فافهم (قوله فى بعض ماعلم مجيئه به الخ) الاولى أن يقول ولو فى بعض ماعلم الخ بزيادة لو الشرطية فتأمله (قوله فى شىء مما علم مجيئه به الخ) وما قيل من أن من جملة ماجاء به النبى صلى الله عليه وسلم أن تصديقه واجب فى كل ماجاء به فمن لم يصدقه فكذبه فى ذلك فلا يتصور خلوه عن التكذيب فضعيف كما لا يخفى على المتأمل تاملا صادقا (قوله واعترض عليه الخ) منشأ الاعتراض هو أن المتبادر من الجحد بالله هو الجحد بوجوده تعالى فقط وحاصله أن من الكفار من هو عارف بالله غير جاحد له وانما هو جاحد بشىء آخر من نحو صفاته وأحكامه تعالى المعلومة من الدين ضرورة فالتعريف بالجحد بالله فقط لايشمله فلا يكون جامعا ومنعكسا (قوله وان أريد به أعم الخ) اى ان أجيب من جامعيته بان المراد من التفسير المذكور ليس الجحود بالله فقط بل

أن يكون بوجوده أو وحدانيته أو شئ من صفاته وأفعاله وأحكامه لزم تكفير كثير من أهل الاسلام المخالفين فى الاصول لان الحق واحد وأجيب بأنه (أراد) به (الجهل بما علم) أى بشئ مما علم (قطعا أنه من أحكامه اجمالا وتفصيلا)

المراد هو الجحود أعم من أن يكون بوجوده تعالى أو بشىء آخر من صفاته وأحكامه فحينئذ يشمل بعض الكفار المذكور فانه وان لم يكن جاحدا بالله تعالى لكنه جاحد بنحو صفاته وأحكامه كما مر (قوله لزم تكفير كثير من أهل الاسلام الخ) رد على الجواب بالتعميم المذكور وحاصله أن هذا التعميم وان كان يندفع به النقض بعدم الجامعية لكن جعل التعريف غير مانع فان أكثر أهل الاسلام المخالفين فى بعض الاصول الدينية يصدق عليهم أنهم جاحدون بشىء من أحكامه تعالى فالتمسك به وان كان مفيدا للخروج من ورطة فهو موجب للوقوع بورطة أولى (قوله وأجيب بانه الخ) جواب يندفع به الانتقاض بعدم الجامعية بحيث لايلزم منه الانتقاض بعدم المانعية المذكور وحاصله أن المراد من الجحود بالله ليس الجحود به خاصة حتى يرد الانتقاض بالاول ولا الجحود بأعم مما ذكر حتى يرد الانتقاض بالثانى بل المراد هو الجحود باحكامه التى علم ضرورة وقطعا أنها من الدين فيدخل فيه بعض الكفار المذكور لانه جاحد بشئ من ضروريات الدين كما مر فيخرج عنه الاكثر المذكور من أهل الاسلام لانهم انما خالفوا فى الاصول الغير الضرورية لافى ضروريات الدين وقطعياته هذا وأما التعرض لان المراد من الجحود هو الجهل لاحقيقة الانكار فهو الجواب عن الانتقاض بعدم جامعية آخر غير ماذكر وهو أن بعض الكفار قد لايكون كفره لجحود شئ من ضروريات الدين بل يكون لجهله به فلا يشمله التعريف بالجحود فيجاب بأن المراد منه الجهل لاحقيقة الجحد فظهر أن تصحيح هذا التفسير انما يكون بأمرين أحدهما تخصيصه بالمعلومات القطعية من الدين والآخر هو أن المراد منه الجهل وظهر أن عدم التعرض للانتقاض الاخير

أي عدم العلم اجمالا وتفصيلا (والتكفير ببعض الافعال) كالاستخفاف بالشرع أو الشارع أو القاء المصحف في القاذورات أو شد الزنار بالاختيار (مع بقاء كمال التصديق ان سلم) اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الافعال التي هي كفر وفاقا (فبني على أن الشارع جعل بعض المحظورات) كالامور المذكورة (علامة التكذيب) فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالامور المذكورة (وكذا) جعل (بعض التأويلات في الاصول) علامة ذلك كتأويل ما علم قطعا من الدين أنه على ظاهره كالنصوص الواردة في حشر الاجساد (و) مما سبق علم أن (الكافر) اسم لمن لا ايمان له فهو (ان أظهر الايمان خص باسم المنافق وان سبق اسلامه فبالمرتد وأن آل اعتقاده الى تعدد الاله فبالمشرك) لاثباته الشريك في الالوهية (وان تدين ببعض) الاديان و (الكتب السماوية) المنسوخة (فبالكتابي) كاليهود والنصارى (وان اعتقد استناد الحوادث الى الزمان فبالدهري وان نفى الصانع فبالمعطل وان) اعترف بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم و (أظهر شعائر الاسلام وأبطن عقائد هي كفر وفاقا فبالزنديق) ويفرق بينه وبين المنافق باعترافه بالنبوة وعدمه (والجمهور على ان من كان مخالف الحق) وكان (من أهل القبلة ليس بكافر مالم ينكر شيأ من ضروريات الدين) كحشر الاجساد وحدوث العالم ونحو ذلك مما علم قطعا أنه من الدين (لان النبي) صلى الله عليه وسلم (ومن بعده لم يفتشوا عن العقائد) ولو توقف صحة الاسلام عليها لكانوا يفتشون عنها ونقض

بالاقتصار على الاولين تقصير في اكمال بيان المراد فتفطنه (قوله أى عدم العلم اجمالا الخ) يعنى ان الكفر هو عدم العلم الاجمالى فيما علم اجمالا والتفصيلى فيما علم تفصيلا فالاجمال والتفصيل تفصيل للعلم لا لعدم العلم فتدبره (قوله ومما سبق علم الخ) أى من أن الكفر عدم الايمان (قوله باعترافه بالنبوة الخ) أى باعتراف الزنديق بالنبوة وعدمه

هذا الدليل بأنهم لم يفتشوا عن الاصول التي هي من ضروريات الدين فيلزم أن لا يكون المخالف فيها كافرا (و) الجواب أن (السكوت عن الاصول التي هي من ضروريات الدين انما كان لشهرتها) بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد (ولظهور أدلتها) كحدوث العالم بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها يفتقر الى زيادة نظر وتأمل والكتاب والسنة قد يشتملان على ماهو يتخيل معارضا لحجة أهل الحق فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى البيان البتة (والمعتزلة يكفرون بأكثر العقائد المخصوصة بأهل السنة والجماعة) كالقول بزيادة الصفات وجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته وبجواز اظهار

أي عدم اعتراف المنافق بها فحينئذ كان حق العبارة أن يقول بالاعتراف بالنبوة وعدمه بترك الضمير الذي أضيف اليه الاعتراف كما لا يخفى على من له أدنى دراية بأساليب الكلام وفي شرح المصنف ان الزنديق في الاصل منسوب الى الزند اسم كتاب أظهره مزدك في ايام قباد وزعم أنه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون أنه نبيهم انتهى أقول وقد ذكر بعضهم انه معرب زندين (قوله فان الحق فيها الخ) أي تميز ماهو الحق فيها أي الاصول الخلافية (قوله معارضا لحجة أهل الحق الخ) أي حجتهم في الاصول الخلافية فكل مايقال انه حق فيما بينها فقد يتفق المصادفة فيما يعارضه وان كان مرجوحا فلا يقطع بكونه حقا بخلاف ضروريات الدين فانه ليس في الكتاب والسنة مايعارضها أصلا فهي معلومة الحقية قطعا (قوله مخالفة الحق فيها الخ) أي في الاصول الخلافية (قوله لاحتيج الى البيان الخ) أي بيان ماهو الحق بينها بيانا قطعيا وان لم يبين ذلك لم يعلم بالقطع كونه حقا فلم تكن مخالفته كفرا فظهر أن الاولى هو أن يقول بدله ليبين البتة من غير تعرض لحديث الاحتياج فليتأمل (قوله والمعتزلة يكفرون الخ) أي بصيغة المضارع المجهول من باب التفعيل كما ينادي عليه قول الاستاذ الآتي أعني نكفر من كفرنا (قوله بأكثر العقائد المخصوصة الخ) أي

المعجزة على يد الكاذب (ولذا قال الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايينى (نكفر من كفرنا ومن لا فلا (والفسق هو الخروج من طاعة الله بارتكاب الكبيرة) قال فى شرح المقاصد ينبغى أن يقيد بعدم التأويل للاتفاق بان الباغى ليس بفاسق (أو الاصرار على الصغيرة) يعنى الاكثار فيها سواء كانت من نوع واحد أو أنواع أما اعتقاد حل المعصية صغيرة كانت أو كبيرة فكفر وكذا الاستهانة بها يعنى عدها هينة من غير مبالاة والمراد معصية ثبتت بقطعى (والبدعة مخالفة أهل الحق) هم أهل السنة والجماعة (فى العقيدة وحكمها البغض) والعداوة والاعراض عنه (والاهانة) والطعن واللعن وكراهة الصلاة خلفه وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير فى غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية (ومنهم من جعل المخالفة فى بعض الفروع) كجواز النكاح بدون الولى والصلاة بدون الفاتحة (منها) ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هى المحدثة فى الدين من غير أن يكون فى عهد الصحابة ولا دل دليل شرعى عليه (ومنهم من زاد كل أمر لم يكن فى عهد الصحابة)

بالمخالفة لا كثر العقائد الخ (قوله أبو اسحق الاسفرايينى الخ) وهو من المعتزلة (قوله ولا يعرفون أن البدعة الخ) يعنى أن جعل المخالفة فى الفروع من البدعة انما هو لجهلهم بما فسر البدعة به أعنى الأمر المحدث فى الدين الخ والا لما جعلوها منها لان المخالفة فى الفروع لا يصدق عليها هذا التعريف كيف والمخالفة انما حصلت من تعارض الادلة الشرعية فكيف يصدق عليها أنها لم يدل عليها دليل شرعى وليعلم أن البدعة اذا أطلقت يراد منها هذا وهى مذمومة مطلقا فحينئذ كان الاولى ترك قيد المذمومة ومنهم من اكتفى فى تفسيرها بأنها المحدثة فى الدين أعنى من غير أن تكون فى عهد الصحابة سواء دل عليها دليل أم لا فان دل عليها دليل فحسنة والا فقبيحة وهذا هو المراد من قول المتن ومنهم من زاد الخ ولعل معنى ذلك هو أنه جعل المخالفة فى بعض الفروع من البدعة وزاد عليها كل أمر الخ فجعله منها أيضا أى أنه جعل البدعة مخالفة أهل الحق الخ وزاد عليه كون

كل أمر الخ منها أيضا (قوله وان لم يكن دليل على قبحه) الاوفق بما سبق أن يقول بدله سواء دل عليه دليل أولا فتأمله (قوله كون بعض البدعة حسنة) أى وبعضها قبيحة بخلافها بالتفسير السابق فان جميعها به قبيحة كما مر وليعلم أن من القبيحة بل أقبح القبائح مايقع من أهل البدع من الاعياد والمجالس المنعقدة للعزاء تحصيلا لاغراضهم النفسانية وطلبا للحطام الدنيوية كما لايخفى على المنصف الذى حضرها وتأمل فيما هو المقصود منها أعاذنا الله من شرور أنفسنا وسيآت أعمالنا وهدانا لما هو السنة النبوية التى هى صلاح حالنا ومآلنا

(يقول طه بن محمود قطريه رئيس التصحيح بالمطبعة الكبرى الاميريه)

حمدا لمن أكرم أولياءه بمعرفة الواجب وجعل مذهب أهل السنة أقوم المذاهب وصلاة وسلاما على سيدنا محمد المبعوث بتهذيب النفوس وتقريب القلوب الى حضرة الملك القدوس وعلى آله وصحبه الباذلين نفوسهم فى مرضاته وحبه (أما بعد) فهذا مطبوع مجيد اشتمل على الصفوة من عقائد أهل التوحيد وأيد أدلة أهل السنة والجماعه وقام بنصر الحق الذى أوجب الله اتباعه فلم يترك مشكلة فى علم الكلام الا جلاها ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها فما أحوج طلبة العلم اليه وما أغناهم اذا حصلوا عليه فهو لعمر الله أولى كتاب فى علم الكلام بأن تتزاحم فى تحصيله أقدام أهل الاقدام

من كان تصحيح العقيدة سؤله * فليقرإ التهذيب يلق أمانيه

لله تهذيب الكلام وشرحه * ونسيج تحقيق رقيق الحاشيه

لا والذى سمك السماء وزانها * بالزهر والشمس المضيئة ضاحيه

ماشمت كالتهذيب قط مؤلفا * يهدى السبيل الى الحياة الباقيه

ومن أجل ذلك نهض بطبعه حضرة الفاضل اللبيب الامجد الشيخ فرج الله زكى الكردستانى من طلبة العلم بالازهر الشريف ووكيل الشركة الخيريه لنشر الكتب العالية الاسلاميه شكر الله سعيه وأناله كل بغيه بالمطبعة الاميريه ذات المحاسن الجليه فى عهد خديو مصر الاكرم من تحققت لنا بدولته الامانى أفندينا المعظم عباس حلمى باشا الثانى أدام الله طالع سعده وبارك له فى ولى عهده مشمولا

هذا الطبع بنظر من عليه لسان الصدق يثنى جناب وكيل المطبعة عزتلو محمد بك حسنى وتم طبعه فى أوائل ذى الحجة الحرام عام ١٣١٩ من هجرته عليه الصلاة والسلام

﴿ ولما اطلع على هذا الكتاب حضرة العلامة المحقق صاحب الفضيلة مفتي الديار المصرية الشيخ محمد عبده كتب حفظه الله ما نصه ﴾

طلب مني الاطلاع على كتاب تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للشيخ عبد القادر السنندجي فطالعت شيأ منه في مواضع متعددة فرأيت كتابا صدر من قلم مطلع على علوم الكلام عارف بمقاصد علمائه ووجدته سهل العبارة قريب المنال يحتاج اليه من يهمه أن يطالع قسم الكلام من كتاب التهذيب ولا يستغني عنه من يعنيه النظر فيه والوصول الى معانيه من أقرب الطرق اليها وأرجو أن ينتفع به طلاب هذه العلوم ان شاء الله　　　　محمد عبده

﴿ وكتب يقرظه حضرة العالم الفاضل جامع أشتات الفضائل الشيخ حسين الجسر الطرابلسي حفظه الله ما صورته ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

بعد حمد الله الذي علم الانسان ما لم يعلم والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث بالدين المسدد المحكم وعلى آله وأصحابه أئمة الهدى ومصابيح الدجى فقد كان أطلعني حضرة العالم الفاضل السيد مسعود أفندي حين كان موظفا في المدينة طرابلس الشام على تأليف جده العلامة المفضال الشيخ عبد القادر ابن الشيخ محمد السعيد التختي المسمى تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام وهو شرح القسم الثاني من التهذيب للعلامة التفتازاني قدس سره العزيز فأعجبت بذلك

الشرح اللطيف على هذا المتن المنيف وأسرعت لاستنساخ نسخة منه فكانت عندي غنيمة جليله وذخيرة جميله رجاء أن ينفع الحق تعالى ولدى « محمد يمن » به كما رجا صاحب الاصل انتفاع ولده المحرر ذلك الاصل بسببه ولما بلغني الآن أنه قد بوشر طبع هذا الشرح في مدينة مصر القاهره بادرت الى بعض ما يجب من حق تقريظه بأبيات تشير الى بعض محاسنه الفاخره فقلت

يا من يهاب مواقف الأفهام * ويروم نيل مقاصد الأعلام

في فهم علم عقائد الاسلام * أقبل على تقريب خير مرام

من شرح تهذيب الامام السامي * الحبر سعد الدين خير إمام

للعالم التخسيتي بدر تمام * دامت عليه سوابغ الانعام

في جنة الرضوان والاكرام * بمحمد مجلي دجى الاحلام

دامت صلاة إلهنا بسلام * لجنابه تهدى مدى الايام

الفقير اليه سبحانه

حسين الجسر

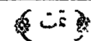
الطرابلسي

(فهرست الجزء الثانى من تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام)

صحيفة

صحيفة

صحيفة



﴿(فصل) في (الامامة) لا خفاء في أن مباحثها بعلم الفروع أليق لرجوعها الى القيام بالامامة الذي هو من أفعال المكلفين الا أنه لما ثبت فيها بين الناس اعتقادات فاسدة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ألحقها المتكلمون بأبحاث الكلام هي (رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم) بهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام (ثم نصب الامام) بعد انقراض زمن النبوة (واجب على الخلق سمعا عندنا للاجماع) حتى ان الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين جعلوه من أهم الواجبات واشتغلوا به عن دفنه صلى الله عليه وسلم (ولكونه مقدمة ما وجب من اقامة الحدود) والقصاص وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وغير ذلك (من منافع لا تحصى) وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب (وعقلا عند بعض المعتزلة لما فيه من دفع الضرر) ودفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو ظنا (ورد بأن هذا القدر) انما يفيد الوجوب بمعنى كونه من مقتضيات العقول ولا كلام في الوجوب بهذا المعنى و (لا يوجب) أي لا يفيد الوجوب بمعنى (استحقاق تاركه الذم والعقاب) في حكم الله تعالى والكلام فيه وانما لم يوجبوه عليه تعالى مع أن الوجوب عليه تعالى مذهبهم في الجملة لانه لو وجب عليه تعالى لما خلا زمان من إمام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة واللازم منتف (وعلى الله) تعالى (عند الشيعة لكونه لطفا محضا محصلا للمعرفة) الواجبة وكون نظر العقل غير كاف فيها (مقربا الى الطاعة) بالحث على الواجبات مبعدا عن المعصية بالمنع عن المحظورات واللطف

(قوله لرجوعها الى القيام الخ) لا يخفى أن الامامة قد يبحث عنها بالكيفية التي تشتمل على بيان أن نصب الامام هل يجب أم لا وعلى تقدير وجوبه هل هو علينا

واجب على الله تعالى كما مر (ورد بأنه لا وجوب على الله) تعالى ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة فلم لا يجوز أن يكون زمان الناس فيه معصومون مستغنون عن الامام (وبانه يتضمن مفاسد وان قلت) فلا يكون لطفا محضا (على انه لو سلم) أنه لا يتضمن المفاسد (فكمال اللطف اظهاره) وكونه قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام (فلم يجب اذ لو وجب لأظهره) لان الواجب كمال اللطف (وقول الخوارج انه لا يجب أصلا لما فيه من اثارة الفتنة) لان الآراء متخالفة فيميل كل حزب الى واحد وتهيج الفتن وتقوم الحروب وكل ما هذا شأنه لا يجب بل كان ينبغي أن لا يجوز الا أن احتمال الاتفاق أوجب الجواز (فاسد لقيام الدليل) على الوجوب كما مر (ولان فتنة عدمه أشد) من فتنة النزاع في تعيين الامام بل فتنة النزاع في تعيينه بالنسبة الى مفاسد عدمه ملحقة بالعدم (و يشترط فيه التكليف) لان غير العاقل قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي (والحرية) لان العبد مشغول بخدمة السيد ومن الانف الاستقامة مستحقر في أعين الناس لا يهاب ولا يمتثل أمره (والذكورة) لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى المشاهد ومغاورات الحروب (و العدالة) لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه والظالم يختل به أمر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية وأما الكافر فظاهر (وزاد الجمهور الشجاعة) لئلا يجبن عن اقامة الحروب ومقاومة الخصوم (والاجتهاد) في الاصول والفروع ليتمكن من القيام بأمر الدين (واصابة الرأي في تدبير الامور) (لظهور الاحتياج اليها) ولم يشترط هذه الثلاثة بعضهم لندرة اجتماعها في شخص وجواز الاكتفاء بالاستعانة من الغير بأن يفوض أمر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستشير المجتهدين في أمور الدين وأصحاب الآراء الصائبة في أمور

فيكون من أفعاله أو على الله فيكون من افعاله وعلى وجوبه على كما مر ... المرتبة أو ... كما هو عند غيرهم ولا شك أن ... المهذبة ... وهي التي

الملك (و) يشترط باتفاق (كونه قرشيا) أى من أولاد نضر بن كنانة (لقوله عليه السلام الائمة من قريش) وليس المراد امامة الصلاة اتفاقا فتعينت الامامة الكبرى ولقوله عليه السلام (ألا قدموا قريشا) وقوله الولاية فى قريش ما أطاعوا الله واستقاموا لامره (ولأن لشرف النسب) وعظم قدره فى النفوس (أثرا) تاما (فى جمع (الآراء) واجتماعها وبذل الطاعة والانقياد (وخالفت الخوارج وأكثر المعتزلة) فى اشتراط كونه قرشيا (لقوله عليه الصلاة والسلام أطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشى أجدع) وأجيب بحمله على غير الامام ممن يجعله الامام أميرا جمعا بين الادلة ثم هذا انما هو على الاختيار (وعند الاضطرار) وعدم من يصلح لذلك من قريش أو عدم الاقتدار على نصبه لاستيلاء أهل الباطل فلا كلام فى أنه (يكفى ذو شوكة نصب أو استولى) فى تنفيذ الاحكام واقامة الحدود ومنه ولو بيا بعدم العلم وسائر الشرائط فان الضرورات تبيح المحظورات (واشترط الشيعة كونه هاشميا) أى من أولاد هاشم بن عبد مناف وليس لهم فى ذلك شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفى امامة أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله تعالى عنهم (بل علويا) نفيا لخلافة بنى العباس وكفى باجماع المسلمين على خلافة الائمة الثلاثة حجة عليهم (وأيضا أهل زمانه لقبح تقديم المفضول) على الافضل فى اقامة قوانين الشريعة ولا ترجيح فى تقديم المساوى (ورد بالمنع) ان كان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله وبعدم الافادة ان كان بمعنى عدم ملاءمته لمجارى العقول والعادات بل هو أيضا ممنوع (اذ ربما يكون المفضول أصلح) وأقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه أوفق لانتظام حال الرعية وأوثق فى اندفاع الفتنة (وأن يكون معصوما قياسا على النبوة) بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام (ولكونه

تذكر فى علم الكلام كما هنا من مسائل علم العقائد وليست من علم الفروع كما أن البحث عن أعمال العباد بأنها مخلوقة له أو للعباد من العقائد دون الفروع ...

واجب الاطاعة) لقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم وكل
واجب الاطاعة واجب العصمة والا جاز أن يكذب في تقرير الاوامر والنواهي فيلزم
وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية واللازم باطل (ولان المعصية ظلم) على
النفس أو الغير (وعهد الامامة لا يناله الظالمون) لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما (ولانه
لو عصى لافتقر الى امام آخر) لان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطاء عليهم
فلو جاز الخطأ على الامام لاحتاج الى امام آخر (وتسلسل و) لانه لو عصى (لكان
ناقضا للشرع وقد شرع حافظا له ورد) الاول (بمنع الجامع) لان النبي مبعوث من
الله تعالى مقرون دعواه بالمعجزات الدالة على العصمة من الكذب وسائر الامور المخلة
بمرتبة النبوة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى
معرفة العصمة ولا وجه لاشتراطها (و) الثاني (بأنه انما يجب) أن يطاع (فيما
لا يخالف الشرع وعند المخالفة يرجع الى الادلة والاجتهاد) بدليل قوله تعالى فان
تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول و يكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم
والعدالة والاسلام (و) الثالث (بأن عدم العصمة لا يوجب المعصية) بالفعل (فضلا
عن الظلم) فان المعصية أعم من الظلم ولو سلم فلا نسلم دلالة الآية على أن الامامة
لا ينالها الظالمون لجواز أن يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو رأي أكثر
المفسرين (و) الرابع (بأن وجوبه شرعي لا عقلي) مبني على جواز الخطاء على
الامة (و) الخامس (بأنه ليس حافظا بذاته) بل بالكتاب والسنة (ثم) اعلم أن
الامة اتفقوا على أن الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط
فيه بل لا بد من أمر آخر به تنعقد امامته فالجمهور على ثبوت الامامة وانعقادها

يبحث عنها بالكيفية المشتملة على بيان ان نصب الامام واجب على أهل الحل والعقد
من الامة وان الامام يجب عليه القيام بأمور العباد ورعايتهم في الدنيا والدين فلا شك

باختيار أهل الحل والعقد) من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم وان قلوا ولا يشترط عدد محدود ولا اتفاق من سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته (اذ قد اشتغل الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد قتل عثمان) رضي الله تعالى عنه (بالبيعة والاختيار من غير نكير) فكان اجماعا على كونه طريقا لانعقاد الامامة (وخالفت الشيعة لانه قد يخفى على أهل البيعة بعض الشروط) لها (كالعصمة والافضلية) على سائر الخلق (ومعرفة أمر) (الدين كله ولانه ليس اليهم تولية مثل القضاء والاحتساب) ولا يقدرون على التصرف في فرد من آحاد الامة فكيف على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في أمر الدين والدنيا لكافة الامة (ولأن فيه) أي في ثبوتها باختيار أهل الحل والعقد (اثارة الفتنة) لاختلاف الآراء كما في زمن علي ومعاوية رضي الله عنهما مع أن الامامة لازالة الفتنة (ولان) الامامة خلافة عن الله ورسوله فتتوقف على استخلافهما بوسط أو بدونه و (من اختاروه يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله وأجيب) عن الاول (بمنع الاشتراط) أي اشتراط العصمة والافضلية ومعرفة الدين كله (و) على تقدير التسليم ب(منع الخفاء) عليهم (بمعنى عدم حصول الظن) لهم بالصفات المذكورة (و) عن الثاني (بأنه) يجوز التحكيم والشاهد يجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير فليجز ذلك وأنه (لا نسلم عدم تفويض مثل القضاء فلوجود) من إليه التولية وهو (الامام) ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره (و) عن الثالث (بأنه لا فتنة عند الادعان) وانقياد أهل الحل والعقد (للحق واعتبار الترجيح) فان جهات الترجيح معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي بل في أنه يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان وأما عند الترفع

أن المسائل المتعلقة بها بهذه الكيفية من علم الفروع ومذكورة فيه وليست من العقائد كما هو واضح فحينئذ لا يخلو اما أن يراد بمباحث الامامة في قوله لا خفاء في أن مباحثها

والاستيلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص (ولو سلم) الكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا خفاء فى أن (فتنة عدم الامام) اذا لم يوجد النص (أشد) من فتنة النزاع فى تعيينه (و) عن الرابع (بأن من اختاروه) خليفة الله ورسوله فهو (خليفة الله ورسوله بدليل الشرع) وهو الاجماع الا يرى أن الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضى وفتوى المفتى حكم الله لا حكمهم على أن الامام كما هو نائب الله نائب الامة أيضا (وفيه اكمال الدين واستخلاف ووصية من النبى) صلى الله عليه وسلم فان الاختيار والاجتهاد منهم بملاحظة جهات الترجيح المعلومة من الشرع (فلا يرد) قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) اذ لا خفاء فى أن الامامة من معظمات أمر الدين فيكون قد بينها أو أكملها إما فى كتابه أو على لسان نبيه (و) لا أنه (كان يستخلف) على المدينة وغيرها من البلاد فى غيبته مدة قليلة ولا يترك البيان فى أدنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى فى أمر قضاء الحاجة ومسح الخف فكيف لا يستخلف فى غيبة الوفاة ولا يبين ما هو أساس المهمات (و) لا أنه كان (يوصى البتة) لانه صلى الله عليه وسلم لأمته بمنزلة الاب الشفيق على أولاده الصغار وهو لا يترك الوصية فى الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكيف يتركها النبى صلى الله عليه وسلم (وأما ادعاؤهم النص الجلى على على) كرم الله وجهه (فقدح) منهم (على أكابر الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم (بالجهل والعناد) بمخالفة الحق وكتمانه الذى يوجب (الفساد بل فى على) رضى الله عنه (اذ) تبع الباطل و (لم يقم بالامر ولم يحتج بالنص) بل فى النبى صلى الله عليه وسلم حيث تحد لهم قوما أخيارا وأصحابا وأعوانا وأنصارا وأختانا وأصهارا مع علمه بحالهم (بل قدح فى الكتاب حيث أثنى عليهم وجعلهم خير أمة) ووصفهم بالامر

الخ مباحثها بالكيفية ذولى او مباحثها بالكيفية الذاتية وعلى كل من المقدرين فيصح قوله تعلم الفروع ثانى الخ أما على ذول فلانها لا يصح جعلها من علم الفروع

بالمعروف والنهي عن المنكر (ألا يرى أن عليا) كرم الله وجهه (قبل الشورى) ورضي بامامة أيهم كان (وقال لطلحة) رضي الله عنه (ان أردت بايعتك) واحتج على معاوية بتبعية الناس له لا بنص من النبي صلى الله عليه وسلم (وعاون أبا بكر وعمر) رضي الله عنهم وعاضدهما (وأشار اليهما بالاصلح وصلى معهما الجمع والاعياد وأن كثيرا من عظماء أهل البيت) وساداتهم (أنكروا النص الجلي) في هذا الامر مطلقا (وأن العباس) رضي الله عنه (قال لعلي) رضي الله عنه (امدد يدك لأبايعك) ولو كان من النبي صلى الله عليه وسلم نص لم يحتج الى هذا

(فصل الامام) الحق (بعد رسول الله) صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق (أبو بكر) رضي الله عنه (لاجماع أهل الحل والعقد) على ذلك (وقد ثبت انقياد علي) رضي الله عنه (وتسميته إياه) أي أبا بكر رضي الله عنه (خليفة رسول الله والثناء عليه حيا وميتا والاعتذار) منه (عن التأخر ولان الكل) من المهاجرين والانصار (اتفقوا على امامة أبي بكر أو علي أو العباس ثم انهما لم ينازعاه فيه) أي في أمر الامامة ولو لم يكن على الحق لنازعاه اذ لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة حينئذ يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن أهلية الامامة (فتعين) هو للاتفاق على أنها ليست لغيرهم فان قيل يجوز أن يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا كيف وكان علي في غاية الشجاعة وكانت فاطمة زوجته مع علو شأنها وأكثر صناديد قريش معه (وقد يتمسك بقوله تعالى) قل للمخلفين من الاعراب (ستدعون الى قوم أولي بأس شديد) تقاتلونهم أو يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم

فكيف تكون أليق به وأما على الثاني فلأن كونها أليق بالشروع يفيد صحة جعلها من العقائد أيضا وليس كذلك كما مر فالصواب في توجيه الحاقها بالكلام أنها لما كانت

عذابا أليما (والداعى) الواجب الطاعة ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قبل هذه الآية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فان قوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله صلى الله عليه وسلم اياهم عن اتباعه فلا يجوز أن يدعوهم والالزم التناقض ولا عليا رضى الله عنه لانه تعالى قال تقاتلونهم أو يسلمون وعلى رضى الله عنه حارب المسلمين أيام خلافته ولا ملكا بعد على فهو (اما أبو بكر) والقوم قوم مسيلمة الكذاب (أو عمر) والقوم فارس (باتفاق المفسرين) وفى ثبوت خلافته ثبوت خلافة أبى بكر (وبقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر) قوله صلى الله عليه وسلم (الخلافة بعدى ثلاثون سنة) ثم تصير ملكا عضوضا أى ينال الرعية ظلم كأنهم يعضون عضا (وبأنه صلى الله عليه وسلم استخلفه فى الصلاة) التى هى أساس الشريعة (ولم يعزله) ورواية العزل افتراء من الروافض (ولذا قال على) رضى الله عنه (قدمك رسول الله لامر ديننا أفلا نقدمك لامر دنيانا) وبانه لو كانت الامامة حقا لعلى غصبها أبو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون على لما كانوا خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل وبالجملة هذه الدلائل تدل على امامة أبى بكر وحقيتها ومعلوم أنها لم تقع بعد على فثبت أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم للافضل أبو بكر (وقالت الشيعة على لانتفاء العصمة والافضلية والنص فى غيره) أما العصمة والنص فبالاتفاق وأما الافضلية فلما سيأتى والامام يجب أن يكون معصوما ومنصوصا عليه وأفضل أهل زمانه (ورد بالمنع) أى منع الاشتراط ومنع انتفائها فى غير على اذ قد ثبتت امامة غيره بالادلة فلو كانت الامور المذكورة شرطا لها لزم ثبوتها فيه

يبحث عنها بالكيفيتين المذكورتين قد تذكر فى الكلام من حيث الكيفية الاولى متعذر جدا ثم اعلم أن أهل البدع لما كانوا فى أوائل ابداء المخالفة لاهل الحق من أهل العلم

(ولقوله تعالى إنما وليكم الله ورسوله) الآية نزلت باتفاق المفسرين في علي بن أبي طالب حين أعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلاته وكلمة انما للحصر (والمراد بالولي هنا) (المتصرف في الامر اذ ولاية النصرة تعم الجميع) من المؤمنين لقوله تعالى المؤمنون بعضهم أولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلاة وايتاء الزكاة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في أمر الامة هو الامام فتعين علي لذلك لانه هو الذي تصدق بخاتمه وهو راكع في صلاته (وأجيب بان سوق الآية لولاية المحبة والنصرة) على ماهو المناسب بما قبل الآية وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات مانفي عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست هي التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وكذا مابعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون لظهور أن التولي ههنا تولي محبة ونصرة لا تولي امامة (وأما وصف المؤمنين) بما ذكر (ف) يجوز أن يكون (للمدح) والتعظيم دون التقييد والتخصيص (و) أن يكون (لزيادة الشرف) أي شرف الموصوفين واستحقاقهم أن يتخذوا أولياء (وهم راكعون) كما يحتمل الحال يحتمل أن يكون (للعطف) أي هم يركعون في صلاتهم (لا كصلاة) خالية عن الركوع كصلاة (اليهود أو) بمعنى انهم (خاضعون على أن الحصر) انما يكون (لنفي) ماوقع فيه التردد و(التنازع ولم تكن الامامة حينئذ) أي حين نزول الآية (كذلك) أي متنازعا فيها (و) أيضا (حمل صيغة الجمع على الواحد بعيد) لا ينصرف اليه الا الدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها به ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم

بحيث كان عندهم قواعد وقوانين في الجملة ولم يكن غرضهم منحصرا في ابراز الاغراض النفسانية وجلب الحطام الدنيوية وكانت شبههم في بادي الرأي شبيهة بالحق لم يكن لاهل

(و) أيضا ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفى الحال ولا شك أن (ولاية التصرف بالفعل لم يكن لعلى حينئذ) وانما كانت بعد النبى صلى الله عليه وسلم (و) صرف الولاية الى ما يكون (فى المآل) دون الحال (لا يستقيم فى) حق (الله تعالى ورسوله) وأيضا لو كانت فى الآية دلالة على ولاية على وامامته لما خفيت على الصحابة عامة وعلى على خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها (ولما تواتر) عطف على لانتفاء العصمة الخ (من قوله) صلى الله عليه وسلم (من كنت مولاه فعلى مولاه) اللهم وال من والاه الحديث وقوله (أنت منى بمنزلة هرون من موسى الا أنه لا نبى بعدى لان المراد بالمولى المتصرف فى الامر اذ لا صحة ولا فائدة لغيره) من سائر معانيه كالمعتق والمعتق والجار وابن العم والناصر اذ لا فائدة فى المعنى الاخير لظهوره من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض وعدم صحة البواقى ظاهر (ومنزلة هرون عامة لانها اسم جنس أضيف كما اذا عرّفت باللام بدليل صحة الاستثناء حيث استثنى منها مرتبة النبوة (فبقيت) عامة (فى) باقى المنازل التى من جملتها (الخلافة ورد بانه لا تواتر) موجود (فى) امامة (على) رضى الله عنه وادعاء التواتر فى هذين الحديثين مكابرة بل هما من الآحاد ولا عبرة بالآحاد فى مقابلة الاجماع بل لا صحة له) أى لخبر الواحد مقابلة الاجماع على أن مؤخر الحديث الاول أعنى اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف فى دفع الاستدلال وما ذكر من أن ذلك ظاهر لا يدفع الاحتمال لجواز أن يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون أبعد من التخصيص الذى يحتمله أكثر العمومات وليكون أقوى دلالة وأوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبى صلى الله عليه وسلم ولا نسلم عموم المنازل بل ربما يدعى كون الاسم المفرد المضاف الى العلم

الحق بأمرى أن يتعرضوا للجواب عن شبههم والقدح فى متمسكاتهم وأن يدونوا فى ذلك كتبا ورسائل كما ترى أنهم تعرضوا ودونوا وأما فى زماننا فهم لما زادوا فى بدعهم وتعصبوا

معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء اخراجا لبعض أفراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة لانه شريك له فى النبوة وقوله اخلفنى ليس استخلافا بل مبالغة وتأكيدا فى القيام بأمر القوم (ولو سلم فلا حصر فيه) اذ غايته اثبات الولاية لعلى واستحقاقه للامامة فى المآل فمن أين امامة الائمة الثلاثة (ويبطلهما عدم الاحتجاج بهما عند الاحتياج) فلو كانا صحيحين لاحتج على بهما حيث لم يحتج علم بطلانهما (وبهذا يندفع) قوله (سلموا عليه بامرة المؤمنين) والامرة بالكسر الامارة (والضمير لعلى) رضى الله عنه وقوله (أنت الخليفة من بعدى) وقوله (انه امام المتقين) وقوله وقد أخذ بيد على (هذا خليفتى عليكم) وقوله لعلى (أنت أخى ووصيى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى بكسر الدال) فيبطلها عدم الاحتجاج بها (وقد يحتج بأن غيره) من أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم (لا يصلح) للامامة (لظلمهم بسبق كفرهم) قال الله تعالى لا ينال عهدى الظالمين (وفساده بين) اذ لا دلالة للآية على أن من كان كافرا ثم اسلم كان ظالما ولا نسلم أن المراد بالعهد الامامة كما مر (و) قد يحتج (بمطاعن مفصلة فى حق كل من الثلاثة) أبى بكر وعمر وعثمان (ورد بأن بعضها افتراء وبعضها غير قادح وللبعض تأويلات) والتفصيل فى المفصلات ﷺ (ثم عمر) رضى الله عنه (لتفويض أبى بكر) رضى الله عنه فى مرضه الذى توفى فيه (الامر اليه واجماع الامة عليه ثم عثمان) رضى الله عنه (لان عمر) رضى الله عنه (جعل الامر شورى بين ستة) منهم عثمان رضى الله عنه (ووقع الاتفاق على عثمان ثم على) رضى الله عنه (لاجماع أهل الحل والعقد على مبايعته ثم آل الامر الى الحسن) رضى الله عنه (وبعد) ما مضت (ستة أشهر من بيعته سلم الامر لمعاوية تسكينا للفتنة فانقلبت الامامة الى الملك

فى علمهم الى حيث لم يبق عندهم مطلقا تمكن على البيان على حسب القواعد والقوانين ولا يتفوهون الاعما لا يليق أن يتفوه به الصبيان والمجانين فلا يليق بأهل العلم أن يتعرض

والسلطنة والافضلية) بينهم (بترتيب الخلافة أما اجمالا فلان اتفاق أكثر العلماء على ذلك يشعر بوجود دليل لهم عليه) لان حسن الظن بهم يدل على انهم لو لم يعرفوا ذلك بدلائل وامارات لما أطبقوا عليه (وأما تفصيلا فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى) وما لاحد عنده من نعمة تجزى (وهو أبو بكر) والاتقى أكرم لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم ولا معنى بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لأن للنبي صلى الله عليه وسلم عليه نعمة تجزى وهي نعمة التربية (ولقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر) الصديق ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي أفضلية الغير لكن انما يساق لاثبات أفضلية المذكور والسر في ذلك أن الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي واذا نفي أفضلية أحدهما ثبتت أفضلية الآخر (وقوله) صلى الله عليه وسلم (خير أمتي أبو بكر ثم عمر) وقوله صلى الله عليه وسلم (لو كان بعدي نبي لكان عمر) بعد ما قال أحب النساء الي عائشة وأحب الرجال أبوها ثم عمر (وقوله) صلى الله عليه وسلم (عثمان أخي ورفيقي في الجنة) وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب (ويعضد ذلك ما تواتر من آثارهم وأخبارهم ومساعيهم في الاسلام وقالت الشيعة الافضل علي) رضي الله عنه لقوله تعالى قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم عني بأنفسنا عليا وان كان صيغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم حين المباهلة وهي الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي صلى الله عليه وسلم كان أفضل (وقوله تعالى قل لا أسألكم عليه أجرا الا المودة في القربى) قيل لما نزلت هذه الآية قالوا يارسول الله من هؤلاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وولداهما حسن وحسين ولا شك

لاحوالهم ويتصدى لاقوالهم أصلا بل ربما تقتضي مكالمتهم في ذلك والرد عليهم بالتدوين وتحرير الاقاويل الى اعراضهم على ماهم عليه من الاباطيل بل كلما تعرض للرد عليهم بدليل

أن من وجب محبته بحكم النص كان أفضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين لقوله ان الله هو مولاه (وجبريل وصالح المؤمنين) وعن ابن عباس أن المراد به علي (وقوله عليه الصلاة والسلام من أراد أن ينظر الى آدم الحديث) في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن أبي طالب (وحديث الطير) قال صلى الله عليه وسلم اللهم ائتني بأحب خلقك اليك يأكل معي من هذا الطير فجاءه علي ليأكل معه والاحب عند الله أكثر ثوابا وهو معنى الافضل (ولانه أزهد وأعلم) وأكثر سخاوة وأسبقهم اسلاما على ماروى أنه بعث النبي صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين وأسلم علي يوم الثلاثاء (وأجيب) بان المراد بانفسنا نفس النبي صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي الى كذا ووجوب المودة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان أحب خلقك يحتمل أن يراد أحب الخلق اليك في أن يأكل منه وكونه أزهد وأعلم وغير ذلك ممنوع و (بعد التسليم بأن الكلام في الاكرم) أي الازيد ثوابا وكرامة (عند الله) وعموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات لايدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب عند الله بعد ماثبت من أفضلية أبي بكر وعمر ويخصصان عن قوله أحب خلقك عملا بادلة أفضليتهما (وأما بعدهم فقد ثبت أن فاطمة سيدة نساء العالمين وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأن العشرة الذين منهم الائمة الاربعة وطلحة وزبير وعبد الرحمن) بن عوف (وسعد) بن أبي وقاص (وسعيد) بن زيد (وأبو عبيدة) بن الجراح (مبشرون بالجنة ثم الفضل للعلم) قال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون (والتقوى) قال الله

أحسن أو تحقيق أتقن أو تدقيق أمتن ينقلبون عن عقيدة متعفنة الى أخرى تشم منها رائحة أنتن فالاولى كما هم عليه أن تبقى تلك المفاسد خفية مستورة تحت ستر التقية اذ

تعالى ان أكرمكم عندالله أتقاكم وبهما فضل العترة الطاهرة لا بمحض النسب
وعدم جعل غير القرشي وان اختص بالعلم كفوًا للقرشي لا يدل على أن القرشي
أفضل لان اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل رضا الاولياء وعدم لحوق
العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في كثرة الثواب عند الله (والحق
تعظيم جميع الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم أجمعين (والكف عن الطعن
فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم ولقوله)
عليه الصلاة والسلام (الله الله في أصحابي) وقوله (لا تسبوا أصحابي) وقوله
(خير القرون قرني وتوقف علي) رضي الله عنه (عن بيعة أبي بكر) رضي الله عنه
(لحيرته وحزنه) بفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما نظر وظهر له الحق دخل
فيما دخل فيه الناس (و) توقفه (عن نصرة عثمان) رضي الله عنه (لعدم رضاه)
حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر ومع ذلك فقد سعى احسان في دفع
الغوغاء عنه فلم ينفع وكان ما كان (وعن قبول بيعته لا غفال الحادثة) التي هي
قتل عثمان (وعن قتال القتلة لشوكتهم) وكثرتهم وقوتهم (ا... رأى عدم
مؤاخذة البغاة لما أتلفوا من المال والدم وتوقف جماعة) من ال... كسعد بن أبي
وقاص وسعيد بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم (عن) نصرة علي و (الخروج معه
الى الحروب كان لاجتهاد) منهم (أو لعدم الزام منه لا لنزاع في امامته) ولإباء عما
وجب عليهم من طاعته (والمصيب في حرب الجمل) وهي حرب ... لعسكر فيها
عائشة رضي الله عنها في هودج على جمل أخذ بخطامه كعب (وحرب صفين) وهي
التي اجتمع فيها الفريقان بصفين قرية (وحرب الخوارج) الذين ... الحق الذي
هو بيعة علي رضي الله عنه زعما منهم انه كفر (علي والمخالفون بغاة لا كفرة ولا فسقة

هم أعرف بحالهم من أن الاولى اخفاء عيبهم وضلالهم ... علموا أن ... لكمالهم
في الشناعة ليس لها وجه أن يطلع عليها أهل الجماعة ... هذا

لما لهم من الشبهة) هي تركه القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه فغاية الامر أنهم أخطؤا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير (ولهذا نهى علي) رضي الله عنه (عن لعن أهل الشام ﴿ خاتمة ﴾) فيما يلحق بباب الامامة (قد وردت أحاديث صحيحة في ظهور امام من ولد فاطمة) يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا فذهب العلماء الى أنه امام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه فزعمت الامامية من الشيعة أنه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره وأنكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء أمر مستبعد من غير دليل عليه ولا أمارة ولا اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم ولان بعثه مع الاختفاء عبث اذ المقصود من الامام اقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك (وفي نزول عيسى) على نبينا وعليه الصلاة والسلام (وفي خروج الدجال) من أرض بالمشرق يقال لها خراسان (وغير ذلك من الأشراط كدابة الارض ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسفات الثلاثة) خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب (وقلة العلم والامانة وكثرة الفسق والخيانة وسيادة الفساق والارذال ويشبه أن يكون هذا عند) غاية (قرب الساعة) وهذا الزمان زمن التكاليف أو كاد وما ذكر من قلة العلم الخ كله حاصل في زماننا هذا أعاذنا الله من شره (ولا ينافي خيرية آخر الامة على ما قال صلى الله عليه وسلم مثل أمتي مثل المطر لا يدري أوله خير أم آخره رزقنا الله خير الآخرة والأولى ووفقنا للعلم بما يحب ويرضى انه خير موفق ومعين والحمد لله رب العالمين) والصلاة والسلام على محمد خير المرسلين وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم أجمعين والحمد لله أولا وآخرا وعلى نبيه الصلاة والسلام الأتمان باطنا وظاهرا

آخر ما اردنا كتابة الحواشي عليه وتركت مبحث الامامة بحالها غير متعرض لتفصيلها واجمالها والله يحق الحق ويهدي السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا وسيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين آمين